BULLETIN

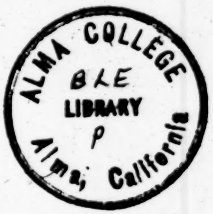
DE

LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

no. 9

1907



PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

—

1907

27086

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DE M. BRUNETIÈRE

III

Cette affirmation, est-ce l'Art, la Science, la Philosophie ou la Société qui devront et pourront la lui fournir! C'est ce qu'il importe maintenant d'examiner.

L'Art contient-il une morale? Les Grecs ont essayé de construire un système de morale esthétique, mais sans y parvenir, car il est possible, il est probable (M. Brunetière se retient de dire : il est certain, et il a tort) que « le vrai, le beau, le bien se rejoindraient si nous pouvions en poursuivre assez loin la recherche, mais dans la réalité de l'histoire, ils ne nous apparaissent que comme séparés l'un de l'autre par de profonds intervalles, d'irréductibles oppositions et de véritables contradictions » [1]. Et sans doute, l'art console, charme, ennoblit, élève; il nous suggère des rêves qui s'achèvent en pensées, il concourt pour sa part à l'explication du mystère de notre destinée, « mais dans toute forme, dans toute espèce d'art, il y a comme un principe ou un germe d'immoralité » [2]. En parlant ainsi, M. B. ne se dissimule pas qu'il se heurte à des résistances; malgré tout il pousse sa thèse, vigoureusement, résolument et sans concession, à son ordinaire. En le lisant, on est parfois tenté de tenir le propos qu'il prête à ses auditeurs : « Je vous entends, je parle ici comme un barbare, pour ne pas dire comme un

1. *L'Art et la Morale* (*Discours de combat*, p. 99).
2. *Id.*, p. 69.

énergumène, à tout le moins comme un iconoclaste » [1]. Mais sa thèse générale est incontestable. Car, dans les arts du dessin, l'artiste exprime ses rêves par des formes et des couleurs qui ont nécessairement quelque chose de matériel, et la musique, une certaine musique, est en un certain sens une grande corruptrice; en tout cas, elle n'est pas tout à fait innocente « de cette espèce d'agitation fébrile, d'excitation sentimentale et d'affolement intellectuel dont nous sommes aujourd'hui, tous, plus ou moins atteints » [2].

Si ce n'étaient que défauts et abus, on pourrait corriger les uns et remédier aux autres; mais si la tendance immorale de l'art résulte de ses conditions essentielles, il n'y aura donc rien sinon de plus opposé, du moins de plus distinct et de plus séparé que la Morale et l'Art. Or, il en est ainsi, non seulement à raison des réalités que l'art exprime trop souvent et des impressions qu'il produit, mais « parce qu'il est obligé, pour atteindre l'esprit, de recourir non seulement à l'intermédiaire mais encore au plaisir des sens » [3]. La méthode qui dirige l'artiste est un ensemble d'artifices pour émouvoir la sensualité. Persuadé que l'art a son objet en lui-même, il lui subordonne les droits et les devoirs, il érige la beauté des choses en mesure de leur valeur absolue, et comme le savant nous parle de beaux cas pathologiques, l'artiste sera tenté d'admirer de beaux exploits criminels.

D'autant plus que la nature, dont l'imitation est sa loi, n'est peut-être en elle-même ni belle ni laide, si l'homme fait la beauté de ce qu'il aime, mais, assurément, elle n'est pas bonne; foncièrement immorale, elle nous donne l'exemple de tous les vices, et l'imiter, c'est l'approuver, célébrer son apologie, glorifier ses énergies. « L'art est donc une Force dont l'emploi ne saurait être réglé par elle-même, et par elle seule »; il doit être investi de la dignité d'une fonction ou d'une mission sociale. « Mais incapable de trouver

1. P. 83.
2. *La Renaissance de l'idéalisme, id.*, p. 23.
3. *Id.*, p. 77.

sa règle en lui-même, combien plus incapable encore de fournir une règle à la conduite et une base à la morale? L'art n'atteint pas l'absolu.

Et la Science? — Vous vous rappelez qu'on offrit un banquet il y a quelque dix ans à M. Marcelin Berthelot, sénateur, ancien ministre, professeur au Collège de France, éminent chimiste et sectaire acharné, *ad majorem scientiæ gloriam,* afin de protester contre les attaques dont la science venait d'être l'objet, de la part de M. Brunetière. Celui-ci avait osé parler des « faillites partielles de la science ». — Quoi donc! avait-il nié que c'est à elle que nous devons le téléphone, l'automobile, la télégraphie sans fil? Ne l'admirait-il pas d'avoir découvert le virus de la rage ou effectué la synthèse des alcools? Professait-il une estime sans enthousiasme pour les mathématiciens auxquels nous devons des théorèmes sur les quaternions ou des théories sur les fonctions elliptiques? Rien de tout cela, mais il avait osé dire que d'une embryologie de l'amphioxus ou d'une combinaison chimique on ne saurait extraire une morale; préconisant le culte de la science, il en voulait détruire la superstition et protestait contre l'idolâtrie de ses adeptes. Déjà, M. J. Lemaître avait finement raillé « la sotte confiance qu'elle inspire » et M. Brunetière exerçait un droit en dénonçant les savants en train de devenir une caste fermée, gourmée, infatuée, intolérante — comme toutes les castes.

Le reproche devait être mérité puisqu'il excita des « savants » et d'autres, contre M. Brunetière, qui, comme on s'en doute, leur répondit : « Ils avaient fait des promesses qu'ils n'avaient pas tenues, ils n'avaient pu faire honneur aux engagements qu'ils avaient souscrits, ils n'étaient pas, ils ne pouvaient être le pouvoir directeur de l'humanité. Les affirmations de Condorcet, de Renan, de M. Berthelot étaient, en effet, péremptoires; d'après eux, le bonheur et la moralité doivent être, pour notre espèce, les fruits naturels de la science et les ornements de son triomphe.

« Or, les sciences sont impuissantes, je ne dis pas à ré-

soudre, mais à poser convenablement les seules questions qui importent; ce sont celles qui touchent à l'origine de l'homme, à la loi de sa conduite et à sa destinée future[1] ».

La science est un instrument merveilleux de progrès matériel; on se demande parfois avec anxiété si on ne le paie pas trop cher en songeant aux misères qu'il multiplie, aux souffrances qu'il augmente, aux iniquités qu'il favorise, fardeau intolérable qui explique, s'il ne les justifie, les âpres revendications de la classe ouvrière; mais le progrès moral n'est pas son œuvre, puisqu'elle n'a pas seulement réussi à formuler une conception de l'univers. Aussi bien, n'a-t-elle point d'autre objet que de fixer les rapports que les faits soutiennent entre eux, de proposer les hypothèses qui les relient et d'essayer les interprétations dont ils sont susceptibles.

« De toutes parts, elle se heurte à l'inconnaissable qui nous entoure, nous enveloppe, nous étreint et nous ne pouvons tirer des lois de la physique et des résultats de la physiologie aucun moyen d'en rien connaître[2]. » Contre ou pour la liberté, par exemple, que peuvent les théorèmes de la mécanique et les découvertes de la biologie? Si la liberté est d'un autre ordre que les mouvements de la matière et les fonctions de la vie, il faudra donc une autre méthode que celle des sciences naturelles et physiques pour la constater et la démontrer : or, si l'homme n'est pas libre, il n'est pas responsable et s'il n'est pas responsable, il n'est pas moral. — On montrerait de même que la solidarité, telle que l'entend la science, ne diffère pas seulement de la solidarité morale mais s'oppose à elle, puisque l'une est fatale et automatique, l'autre consentie et voulue; et il ne faut pas mettre celle-ci à la merci d'une découverte de l'histoire naturelle ou de la physiologie.

Cependant, M. Brunetière n'a-t-il pas essayé lui-même de confirmer la morale par la science? n'a-t-il pas écrit un

1. *La Science et la Religion*, p. 19, 20.
2. *Id.*, p. 20.

article retentissant sur la *moralité de la doctrine évolutive?* n'a-t-il pas soutenu que la descendance animale de l'homme pourrait bien être la traduction physiologique d'un dogme théologique : le péché originel? que Geoffroy Saint-Hilaire et Darwin, Hackel et Huxley, en constatant dans le monde de la vie des rétrogradations et des décadences, nous ont fourni des arguments pour écarter la chimère du progrès à l'infini? enfin que la biologie, si elle ne réintégrait pas précisément dans la science, d'où les philosophes du XVIII[e] siècle les avaient bannies, les causes finales, leur laisse cependant la porte ouverte et s'en autorisait, ou les supposait pour expliquer les variations et les adaptations successives des êtres vivants? Et alors, a-t-il bien le droit de déclarer l'impuissance de la science à fonder une morale!

Convaincu de contradiction, il vous répondrait « qu'il a su réserver et préserver en lui, de toutes les libertés, la plus précieuse peut-être, qui est celle de ne pas se faire le complaisant de soi-même et l'esclave de sa propre pensée »[1]. Mais en vérité il ne mérite pas le reproche, si c'en est un, de s'être contredit, « or il entend précisément que, prenant son bien où il le trouve, il ne découvre dans l'évolution des confirmations de la morale qu'en l'éclairant d'une lumière qui, tout justement, ne soit pas le flambeau de la science »[2]. Et il n'en persiste qu'avec plus d'assurance à soutenir qu'il y a des vérités que les méthodes scientifiques ne peuvent pas atteindre, que ce sont les plus intéressantes et les plus importantes; qu'on ne peut tirer de la nature, ni par conséquent de la science, un atome de dévoûment et qu'enfin l'esprit humain, s'il atteint l'absolu n'y saurait arriver par le chemin de la science.

Mais au plus fort de la lutte entre M. Berthelot et M. Brunetière intervint, avec émotion, avec véhémence, un grave personnage, membre de l'Institut, M. Alfred Fouillée, criant aux deux adversaires qu'ils avaient « oublié la phi-

1. *Études critiques*, 5[e] série, *la critique de Bayle*, p. 135.
2. *La moralité de la doctrine évolutive*, p. 9.

losophie ». Et nous, avec quelque irrévérence peut-être, nous songions à Molière et au personnage du *Bourgeois gentilhomme* : « Et que sera donc la philosophie? Je vous trouve bien impertinents de parler devant moi avec cette arrogance? » — M. Brunetière avait-il donc « oublié la philosophie? — Personne, au contraire, n'a exalté comme lui le pouvoir des idées; au centenaire d'Aug. Thierry, c'est lui qui disait à ses auditeurs : « Importunes à ceux qui en ont d'autres, les idées sont toujours suspectes à ceux qui n'en ont pas[1] ». Il déclarait les idées directrices, indispensables au savant, au critique, à l'historien, pour savoir et pour comprendre; il déplorait le discrédit des idées générales qui s'enrichissent du nombre, de la diversité, de l'étendue de nos expériences personnelles, qui résument toute une série de faits et d'observations, qui nous font sortir de nous-mêmes. La philosophie tend sans cesse à s'élever; elle fait remonter la science à la cause ou à la source des choses; elle lui est indispensable, enfin, s'il est vrai qu'on ne peut dériver ses progrès que des hauteurs de la métaphysique et de la spéculation abstraite.

Mais si les idées justes exercent une action nécessaire et bienfaisante, c'est à la condition qu'on ne se fera pas un jeu de jongler avec les idées, comme si la profondeur, l'étendue, la force de la pensée ne se mesuraient à son inconsistance; il faudra se défier du mirage des idées pures, de la séduction des grandes synthères, de l'ivresse de l'unité. Mais surtout il faudra se souvenir, « qu'il y a plus de choses dans le monde que notre philosophie n'en saurait expliquer et que, précisément, ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme échappe éternellement aux prises de la raison raisonnante[2] ».

« Car nécessaires à tout, on commence à s'avouer que l'intelligence et la raison ne suffisent peut-être à rien... Il

1. *Discours academique*, p. 119.
2. *Discours du cinquantenaire des funérailles de Chateaubriand.* — *Discours académique*, p. 188.

semble qu'en tout temps et jusque dans la métaphysique, son pouvoir de dissociation ou de désorganisation eût été très supérieur à son pouvoir de construction ou de consolidation... une société vraiment conforme à la raison serait inhabitable... Nous ne devons à la raison aucun des principes sur lesquels les sociétés reposent; et la preuve, c'est que, sociétés et principes, quand on veut les ébranler jusque dans leurs fondements, on pourrait presque dire qu'il suffit de vouloir les rationaliser... Et osons faire encore un pas de plus : il ne s'est peut-être accompli rien de grand ou de véritablement fécond dans l'histoire de l'humanité, qui ne contienne dans son origine, dans son principe ou dans son germe quelque chose d'irrationnel... La raison a si peu de rapports avec la vie qu'aussitôt qu'elle entreprend de la régler, elle la trouble [1]. » Enfin, pour tout dire, lorsque la philosophie essaie de résoudre les problèmes inévitables, elle nous fournit deux ou trois solutions, mais elle est incapable, « réduite à ses seules ressources, de déterminer notre choix entre ces réponses, et surtout de nous démontrer qu'il y en ait une de préférable aux autres [2] ».

On s'est étonné, on est récrié devant des affirmations aussi absolues; et je suis parmi ceux qui n'oseraient pas en assumer la responsabilité; n'oublions pas néanmoins que M. Brunetière entend parler de l'insuffisance actuelle plutôt que de l'impuissance théorique de la raison, et aussi que le mot *irrationnel* signifie, sous sa plume, non ce qui contredit la raison, mais ce qui la dépasse. On peut donc conclure avec lui : « La pensée ne se suffit pas à elle-même; elle a besoin pour se soutenir d'un autre support qu'elle-même ». Mais, en ce cas, la philosophie ne contient pas et n'exprime pas l'*absolu* dont la morale a besoin. Dirons-nous donc que la base de la morale, c'est dans la société que nous la trouverons et que la morale n'est qu'une science frivole,

1. *Les Bases de la croyance*, préface *passim*.
2. *Les raisons actuelles de croire* (*Discours de combat*, nouvelle série, 22).

si l'on ne la confond avec la politique et la législation? Ce serait tomber dans l'erreur commune aux philosophes du XVIII[e] siècle et nulle n'est plus pernicieuse s'il est incontestable que l'utilité sociale est variable, que les institutions sont toujours imparfaites, les lois toujours inspirées de la circonstance et de l'opportunité, qu'elles ne peuvent rien ni pour ni contre les mœurs, dont le principe et la sanction sont extérieurs et supérieurs à elles. Et nous, avertis par une douloureuse expérience de l'usage que fait l'État des choses qui dépendent de lui, des usurpations qu'il entreprend sur les domaines qui devraient lui être fermés et sacrés, de ses empiétements malfaisants et tyranniques, aurons-nous quelque peine à soutenir que notre morale est indépendante de l'État, qu'on doit être un homme, qu'on est un homme avant d'être un citoyen et par conséquent à reconnaître que « si les exigences de l'utilité sociale sont évidemment changeantes, on n'y saurait donc subordonner la morale qui n'est rien, si elle n'est absolue. [1] »

Mais alors, si la morale est nécessaire à l'homme, si l'art, la science, la philosphie, la société sont impuissantes à constituer une morale, où découvrirons-nous enfin l'absolu qui lui est indispensable! Où? — Dans la croyance.

IV

On sait que dans un mémorable discours, prononcé à Besançon, et qui marque un étape dans la marche de M. Brunetière vers la vérité, il disait avec force à son auditoire : « Nous savons premièrement qu'il faut croire... » — « Tant valent nos croyances, tant vaut notre morale. Je ne dis pas nos actes, il faut faire sa part à la faiblesse humaine, mais l'acte de foi qui fonde la morale doit être une affirmation de l'absolu, puisqu'elle implique, suivant le mot de Schérer,

1. *L'erreur du XVIII[e] siècle* (*Revue des Deux-Mondes*, 1[er] août 1902, p. 645).

« des relations eternelles ». Il convient donc de déterminer, s'il est possible, en quoi consiste ce qu'on nomme la croyance. Je dis « s'il est possible », car cela n'est point aisé, sans entrer en des discussions abstraites et presque techniques.

Je me contenterai de dire que cette notion de croyance, très nette autrefois, est devenue passablement embrouillée, surtout après les explications qui la devaient éclaircir. « La foi, disait Bossuet, est un état d'esprit qui consiste à croire sur le témoignage d'autrui[1]. » — Je *vois* le soleil, je *sais* que deux et deux font quatre, je *crois* qu'il existe une ville appelée New-York, et ces trois moyens de connaissance, expérience, raison, témoignage, produisent également en moi la certitude; cela était simple, clair, accessible à tous, et pour passer de la foi humaine à la foi divine, il suffisait de remplacer la parole de l'homme par la parole de Dieu. Nous avons changé tout cela. Depuis Emmanuel Kant et même depuis Spinoza, la croyance est devenue une puissance vague, indéterminée, mystérieuse et cherchant une définition dans le discours sur le besoin de croire, je la trouverai sans doute en cette phrase : « A l'origine de toutes les grandes actions, c'est la foi, c'est une croyance que vous trouverez. Je dis bien : une croyance ou la foi, c'est-à-dire quelque chose que l'on ne sait pas, mais dont on n'est pas pour cela moins sûr, dont on se sent même presque plus assuré, puisque enfin nous connaissons bien quelques martyrs de la science, et je n'ai garde ici d'en vouloir diminuer le mérite ou la gloire; mais combien n'y en a-t-il pas eu davantage de leur croyance ou de leur foi[2] ». — Or, cette foi n'est pas seulement pour l'homme une obligation et un avantage, elle est un besoin, un besoin impérieux impliqué dans notre définition, inhérent, essentiel à notre nature, non seulement parce que nous lui devons les consolations, les secours, les ardeurs et les joies de

1. *Connaissance de Dieu*, ch. I, § 11.
2. *Discours de combat*, 1re série, p. 311.

l'espérance, mais parce qu'il est « la condition de toute morale, de toute science et de toute action[1] » : de l'action, s'il est vrai que le doute énerve les caractères et finit par dissoudre les volontés; de la pensée, car « ce n'est pas la raison qui est la raison de la croyance, et même c'est plutôt la croyance qui serait la raison de la raison ». « Il y a des pensées qui ne peuvent naître, se former, se développer que sous ou dans la catégorie de la croyance[2]. »

Et si on lui demande l'objet propre de cette croyance, il vous répondra que c'est le mystère de toutes les religions dont l'affirmation fondamentale s'enveloppe et s'implique dans les affirmations de la science; c'est l'irrationnel, c'est-à-dire le déraisonnable, non l'absurde, mais l'inexplicable et l'inaccessible; et c'est pour cela que la bonne volonté, le sentiment, l'instinct, si l'on veut, sont des mobiles de notre adhésion, plus encore peut-être que la raison n'en est le motif. Par sentiment, nous entendrons, c'est bien convenu, non la sensiblerie, ni la sentimentalité, ni même la sensibilité, mais l'ensemble de nos facultés affectives. En résumé, « l'on croit, parce que l'on veut croire, pour des raisons de l'ordre moral, parce que l'on sent le besoin d'une règle et que ni la nature, ni l'homme n'en sauraient trouver une en eux[3] ».

Et là-dessus, des apologistes et des théologiens ont accusé M. Brunetière de subjectivisme, et il a protesté, et il s'est fâché. Car il avait le droit de rappeler ses déclarations réitérées et retentissantes contre le dilettantisme qui est une forme élégante du scepticisme, et contre l'insoutenable prétention de l'intelligence à la fonction de juge souverain des choses, comme si leur vérité dépendait de nos idées, ou n'était que le reflet de notre esprit, et la matière de ses jeux frivoles et distingués; il pouvait s'enorgueillir d'avoir précisément défendu, soutenu, érigé la critique objective, en histoire littéraire, contre les fantaisies de la cri-

1. *Ibid.*, p. 310. — 2. *Ibid.*, p. 339.
3. *La Science et la Religion*, p. 62, note.

tique impressionniste. Ce qu'il avait raillé dans l'éclectisme, c'était le culte du moi et l'idolâtrie du sens propre; ce qu'il célébrait dans le positivisme, c'était d'avoir fourni à tous les croyants, dans la personne de son fondateur A. Comte, « le plus grand philosophe français depuis Descartes », le plus sûr allié contre le subjectivisme, et le dilettantisme, et le scepticisme, et l'individualisme. Nous sommes capables de vérité et de certitude; il l'avait dit; et donc il faut un contrôle, un signe, une marque, un *criterium* ou un juge de vérité; ce *criterium* est extérieur à nous et ce juge n'est jamais nous. « La vérité ne dépend pas de l'adhésion que nous lui donnons. Elle est au-dessus ou en dehors de nous, soustraite en fait et par définition aux fluctuations des opinions personnelles[1]. » Aussi ne faut-il pas craindre de juger; c'est la fonction humaine, c'est le devoir de tous ceux qui n'ont pas horreur de la certitude, et qui aiment la vérité d'une affection forte, vigilante, généreuse, agissante, féconde. D'ailleurs, nos jugements peuvent être justes, car les raisons qui les déterminent sont intrinsèques, objectives, scientifiques, de même que leur objet est antérieur à nous, puisqu'il existait avant qu'il nous fût proposé; extérieur à nous, puisqu'il n'est pas un produit de nos facultés; supérieur à nous, puisqu'il s'impose à notre adhésion. Si vous lui rappeliez qu'il a insisté pourtant sur la relativité de la connaissance, il vous répondrait que « le relatif suppose l'absolu, que le connaissable n'étant qu'un effet ou un aspect de l'inconnaissable, nous met sur la voie qui conduit à la mystérieuse réalité; que si la certitude est inséparable des faits bien observés, des classifications bien faites et des lois scientifiquement démontrées, elle est aussi le fruit de la persuasion, de l'intime persuasion, de la croyance indestructible que derrière la toile, au delà de la scène où se jouent le drame de l'histoire et le spectacle de la nature, une cause invisible, un mystérieux auteur se cache, — *Deus*

1. *Pour le Centenaire d'A. Comte* (*Rev. des Deux-Mondes*, 1er juin 1902, p. 677).

absconditus, — qui en a réglé d'avance la succession et les péripéties [1] ». Cependant, comme la vérité n'apparaît pas, n'éclate pas, ne s'impose pas avec une évidence entière, la volonté intervient, doit intervenir pour prendre parti, et c'est le sens de la parole déjà citée : « On croit, parce qu'on veut croire... ».

Je ne sais si cette justification désarmera tous les critiques : « On croit, parce qu'on veut croire » ; mais pourquoi veut-on? Sans doute, parce qu'on doit vouloir; et pourquoi doit-on vouloir, si ce n'est parce qu'on voit que cette résolution nous est imposée. « Je ne croirais pas, avait dit saint Thomas d'Aquin, si je ne voyais pas qu'il faut croire. » Et M. Brunetière souscrirait sans doute à cette formule s'il ne pensait que les motifs d'adhésion qui satisfont un savant du XX^e^ siècle ne sont plus absolument identiques à ceux qui déterminaient un clerc du XIII^e^ siècle. « Il n'y a de définitif, nous dit-il, que l'objet de la foi, mais non pas du tout et heureusement les moyens d'en établir la vérité [2]. »

V

Et, en effet, on peut lui accorder qu'il y a plusieurs manières de philosopher dans le vaste sein du christianisme; que les apologies de saint Justin ou de Tertullien diffèrent de celles de Pascal et de Bossuet; que les raisons intellectuelles de l'auteur des *Pensées*, tirées de la faiblesse de l'homme et de l'action rédemptrice du Christ, ne coïncident pas absolument avec les preuves de l'auteur du *Discours sur l'Histoire universelle* qui est, avant tout, le théologien de la Providence; que Chateaubriand a cru, « parce qu'il a pleuré » et aussi parce qu'il a admiré pour des raisons sentimentales et esthétiques et que la beauté radieuse du

1. *La Renaissance de l'Idéalisme* (*Discours de combat*, p. 9).
2. *Annales de Philosophie chrétienne*, décembre 1903.

christianisme l'a plus attiré que sa vérité, ou du moins qu'il est allé au vrai par le beau; que Joseph de Maistre a justifié sa croyance par l'accord de ses convictions religieuses avec ses idées sur le gouvernement du peuple; enfin que la psychologie d'une conversion renferme et révèle toujours un caractère individuel et irréductible : un Newman, un Manning, un Faber ne sont pas devenus catholiques pour des motifs absolument semblables, et s'ils ont été ramenés à la religion de leur enfance, F. Coppée, Paul Bourget, Huysmans et F. Brunetière lui-même n'ont pas suivi sans doute la même voie pour y revenir; ou plutôt les raisons éternelles, immuables, absolues, qui nous conduisent à la foi, subissent forcément la loi de réfraction personnelle qui infléchit diversement les rayons de la lumière quand elle pénètre dans une intelligence, puisque les milieux qu'elle traverse sont divers. On convient encore qu'il y a des raisons actuelles, relatives, contingentes, variables, avec le degré de civilisation et de culture, la forme sociale, l'époque où l'on vit, l'état d'esprit, et qui ont « une relation plus étroite, une liaison plus particulière et une connexion plus certaine avec notre mentalité contemporaine ».

Enfin, il est excellent qu'à des nécessités nouvelles correspondent de nouveaux moyens de démonstration. Les armes conservées dans un Musée, précieuses pour l'archéologue et l'artiste, ne sont plus d'aucun usage pour le soldat; les forteresses d'autrefois ne résisteraient pas une heure contre les explosifs et les canons modernes. Tout cela justifie les variations de l'armement, de la stratégie, de la tactique; tout cela donne le droit à M. Brunetière de procéder d'autre sorte que ses devanciers, à sa façon et à sa manière, pourvu que sa façon soit bonne et sa manière efficace. S'inspire-t-il, dans sa méthode, de la scholastique? — Sans la dédaigner, la négliger ou l'ignorer, il suit une marche sinon divergente, au moins distincte. Ce n'est pas sans avouer que « saint Thomas est un des plus beaux gé-

nies dont se puisse honorer l'histoire de la pensée humaine[1] »; que « la *Somme* est un monument, comparable en son genre, à ce que l'art gothique a produit de plus beau[2] ». — « Et conformément à la doctrine de l'Église, je veux donc bien, écrivait-il il y a quelques mois, que l'on trouve dans saint Thomas tous les moyens bons pour combattre les formes d'incroyance issues de l'exégèse, de la philologie et de la science, mais encore faut-il premièrement les y chercher, secondement les y découvrir et troisièmement les adapter à des nécessités nouvelles[3]. »

Beaucoup de choses se sont passées depuis saint Thomas, et, vraies ou fausses, bonnes ou mauvaises, l'esprit humain en a subi l'influence. Aussi bien, — et la remarque est excellente — la scolastique s'est plutôt souciée d'expliquer les principes de la religion, d'exposer le dogme et d'édifier la théologie que de fournir des règles et des arguments aux apologistes.

Mais ces arguments, ne serait-il pas de bonne guerre de les emprunter à nos adversaires? Car si aucun système philosophique ne peut être admis tout entier, les morceaux en sont bons, et il n'en est aucun dont on ne puisse dégager la part de vérité qu'il contient comme on extrait un métal de sa gangue. Historiquement, un système appartient à son auteur; philosophiquement, il est à nous. Absorbons, pour nous l'incorporer, ce qu'il y a d'assimilable dans chaque doctrine; et, par exemple, ne rejetons pas sans examen les théories de Kant sur la relativité de la connaissance, mais sachons-lui gré d'avoir opposé la croyance à la science et d'avoir rétabli la première dans ses droits; des spéculations d'un Herbert Spencer sur l'Inconnaissable, retenons l'aveu qu'une réalité mystérieuse est impliquée dans les choses et les idées, et dans l'agnosticisme lui-même efforçons-nous de montrer, inconsciente et involontaire, mais incluse et inévi-

1. *La Science et la Religion*, p. 15.
2. *Question de morale*, p. 358.
3. *Annales de Philosophie chrétienne*, loc. cit.

table, l'affirmation du Dieu inconnu. Essayons enfin « l'utilisation du positivisme » et montrons qu'il est, malgré lui, et à certains égards, une laïcisation du catholicisme.

En cinq articles de la *Revue des Deux Mondes*, qui ont été réunis en volume, M. Brunetière a étudié le positivisme à ce point de vue très spécial. Il lui sait gré, tout d'abord, de nous avoir délivré de l'éclectisme qui fut la transition de la croyance à la libre pensée. Je ne puis me retenir, à ce proposé, de vous citer la pittoresque description du système élaboré par Victor Cousin : « Connaissez-vous peut-être cette espèce d'électuaire ou d'opiat qu'on appelait jadis en pharmacie du nom de thériaque, et dans la composition duquel, avec je ne sais combien de substances, irritées de leur rapprochement, l'apothicaire faisait entrer tout ce qu'il y avait de détritus dans son laboratoire? Ce qui n'était plus bon à rien servait encore à faire de la thériaque... C'est vraiment ainsi que V. Cousin, pour l'Université de France, avait trituré, sous le nom d'éclectisme, une philosophie composée un peu de toutes les autres »[1]. Nous pourrons donc remercier A. Comte d'avoir substitué à la méthode subjective de V. Cousin une méthode *objective*, s'appuyant sur les faits, envisageant les lois comme les rapports constants des phénomènes, soumettant enfin l'esprit à la vérité; une méthode *évolutive*, fondée sur cette juste observation, que si la vérité est de sa nature complète et définitive, la connaissance que nous en avons n'étant jamais adéquate, est une progressive, une vivante et perfectible approximation vers son objet, par des développements et des enrichissements successifs; une méthode *critique* enfin qui, dans la solution des problèmes, tient compte de leur histoire et rétablit ainsi dans tous ses droits la tradition. Nous le féliciterons encore d'avoir montré le caractère social de l'homme, la nécessité d'une morale pour la société et l'établissement d'un pouvoir spirituel pour organiser, vivifier et rendre pratique cette morale. Est-ce à

1. *Discours de combat*, nouvelle série, p. 103.

dire que M. Brunetière consentirait à passer pour un disciple ou un sectateur d'A. Comte? En aucune manière, il sait, comme tout le monde, que le positivisme n'est rien de moins ni d'autre qu'un essai pour se passer de Dieu. Mais il a pourtant logiquement abouti à une religion, une religion constituée comme les autres avec des dogmes, des préceptes et des rites, la religion de l'Humanité. Et s'il n'a pu réussir dans son dessein, son échec est une démonstration du caractère irréalisable de son entreprise. Il suffira de lui prouver qu'une religion est une théologie, c'est-à-dire qu'elle suppose l'existence d'un Dieu, pour rendre à un grand nombre de ses vues, de ses déductions et de ses conclusions, la justesse, la rigueur et la fermeté, dont elles semblaient dépouillées par les applications qu'il en avait faites.

Mais par sa méthode, nous découvrons un fait universel dans l'humanité, irréductible à tous les autres, excellemment humain si on peut ainsi dire, puisqu'il apparaît comme nécessairement lié à l'exercice le plus bienfaisant et le plus noble de notre activité, c'est le fait religieux. Il résume des pratiques, des observances, des rites qui expriment des convictions et des règles de vie; il joint les hommes entre eux par des attaches qui sont les plus fortes et les plus douces qui les puissent unir; il constitue et il affirme le lien de notre dépendance envers Dieu. Il proclame l'action de Dieu dans le monde, action ininterrompue, souveraine, dont toutes les institutions sociales portent et gardent la trace lorsqu'elles sont efficaces pour le progrès et le bonheur de l'humanité. — Et ce qui donne à ce phénomène toute sa portée, ce qui en fait la valeur, c'est que jamais, dans sa réalité historique, il ne se manifeste qu'à l'état de religion positive. Ce que des philosophes rationalistes, de J.-J. Rousseau à J. Simon, ont nommé Religion naturelle n'a jamais existé parmi les hommes; ce n'est qu'une abstraction, une entité philosophique : religion naturelle, religion rationnelle, autant dire religion laïque, produit hybride du besoin d'un morale et de la peur de l'irrationnel. Mais

Bouddhisme, ou Judaïsme, Mahomettisme ou Christianisme, toutes les religions concrètes et vivantes se donnent comme révélées, admettent des interventions directes et immédiates de Dieu, des vérités que l'homme ne peut démontrer ni découvrir, des points fixes de doctrine qui s'imposent à l'adhésion de leurs fidèles, c'est-à-dire des miracles, des mystères et des dogmes. Et dès hors, toute la question consiste à choisir entre elles celle qui est vraie, après avoir institué la critique des signes qui en manifestent la vérité.

Louis Maisonneuve.

(*A suivre.*)

NOTES ET CRITIQUES

De plus en plus la théologie positive est en honneur dans le clergé français. Grâce à M. POURRAT, professeur au grand Séminaire de Lyon, la collection des études déjà existantes vient de s'enrichir d'un très bon volume sur la théologie sacramentaire [1].

En sept chapitres, M. P. étudie successivement la définition du sacrement, la composition du rite sacramentel, le dogme de l'efficacité *ex opere operato*, le caractère, le nombre des sacrements, leur institution divine, l'intention du ministre et celle du sujet, c'est-à-dire toutes les questions qui forment dans nos manuels l'objet du traité des *Sacrements en général*. Sur chacun de ces points, il expose d'abord l'enseignement de l'Eglise d'après le concile de Trente. Puis il montre comment ces définitions ont été préparées, en analysant, d'après la méthode historique, l'enseignement traditionnel depuis les plus simples indications de l'Ecriture et des Pères jusqu'à la doctrine systématisée des théologiens du Moyen Age. Dans cette vaste enquête, l'auteur se montre judicieux historien, soucieux de recueillir les plus menus textes et de les interpréter avec une rigueur toute scientifique, expert à discerner les moindres nuances, habile à mettre en relief en peu de mots la physionomie caractéristique de chaque auteur ou de chaque époque.

A ces qualités remarquables s'ajoute le mérite d'une forme toujours limpide, généralement d'une élégance discrète et sobre, bien que parfois didactique à l'excès et alourdie de certains néologismes. Si l'on peut faire grâce à la « conception hylémorphiste » du sacrement, n'est-il pas excessif d'imposer à notre vocabulaire une doctrine et surtout une « littérature sphragistique » (p. 199, 203, 207)? Il est bien à craindre que l'esprit français ne s'habitue difficilement à la « sacramentalité » (p. 192), au « nombre septénaire » (p. 232), ou « au plan cultuel divin » (p. 252 et 307).

S'il n'était toujours quelque peu pédant de chicaner un auteur sur le plan adopté par lui, nous dirions aussi qu'à l'ordre analytique qui consiste à séparer comme en autant de monographies les diverses questions relatives aux sacrements, nous eussions préféré un ordre synthétique qui les grouperait dans une même vue d'ensemble. Autrement, l'auteur, en des matières si connexes, évite rarement quelques répétitions — M. P. en fait l'aveu (p. 205) — et le lecteur a peine à se défendre contre une impression pénible de morcellement, à voir sept fois recommencer l'enquête historique, surtout s'il lui faut, dans le courant d'un même chapitre, porter successivement son attention sur chacun des sept sacrements. Une conséquence plus grave, c'est qu'on saisit moins bien le développement général de la théologie sacramentaire : le rôle de saint Augustin pour la période patristique et celui de Pierre Lombard au Moyen Age n'apparaissent pas dans toute leur ampleur. A tout le moins M. P., qui s'est livré au cours de son ouvrage à une analyse si consciencieuse, devait-il ébaucher cette synthèse dans sa conclusion.

1. *La théorie sacramentaire, Étude de théologie positive* (Paris, Gabalda, 1906).

Disons cependant bien haut que ces légers défauts n'enlèvent rien à l'intérêt fondamental du livre de M. P., qui reste une solide justification, au point de vue historique, de nos dogmes sacramentaires, que les modernes historiens protestants s'efforcent d'éliminer comme des importations étrangères au pur Evangile. Sans polémique, par l'étude impartiale des textes et des faits, M. P. montre que s'il y a développement — et il est réel — il se produit suivant une ligne de parfaite continuité et d'après un germe spécifiquement chrétien. Par là même sont victorieusement détruites les conceptions arbitraires et antitraditionnelles que les vieux Protestants voulaient opposer à l'Eglise. « L'un des avantages de la théologie historique, écrit avec grand'raison M. P., c'est de mettre puissamment en relief le caractère excentrique des hérésies » (p. 160). Nulle épreuve n'est plus meurtrière pour l'orthodoxie artificielle et *a priori* de la Réforme.

L'ouvrage de M. P. offre encore des résultats d'ordre plus général dont la théologie spéculative pourra tirer profit. Une fois de plus, il met en évidence le principe du développement essentiel au christianisme. Et ce développement présente ceci de particulier — M. P. y revient sans cesse et fait de cette idée la clef pour ainsi dire de toute cette histoire — que la pratique a précédé la théorie; la vie sacramentelle a soutenu et préparé, guidé et parfois rectifié la doctrine des sacrements. M. P. écrit en se résumant : « C'est de cette pratique de l'Eglise et de l'enseignement qui l'accompagnait que sont sortis les dogmes sacramentaires » (p. 364). Peut-être cependant y a-t-il quelque exagération dans ce qui suit : « La doctrine de la composition binaire, les dogmes du caractère, du nombre septenaire et de l'intention du ministre ont été déduits de la vie sacramentelle de l'Eglise, *comme on déduit une conclusion des prémisses qui la contiennent* ». Le développement dogmatique est si peu un travail de pure logique que M. P. lui-même discerne, outre les multiples tâtonnements des docteurs, plusieurs cas où une intervention surnaturelle vient aiguiller l'évolution dans un sens tout contraire aux vraisemblances humaines (p. 112, 243, 354-355). Mais à son tour cette solution mystique ne serait-elle pas inquiétante pour l'historien?

* * *

La brochure du R. P. Savio[1] sur le pape Zosime et le concile de Turin a été provoquée par la thèse de M. Babut[2]. La première partie en est la réfutation directe. « Légèreté ou ingénuité? » s'y demande le P. Savio. Ni les décrets du concile, ni les lettres du pape ne portent trace d'une opposition gallicane à une décision romaine. Rien ne justifie le dédoublement du concile de Turin : le silence de ses actes sur la condamnation de Lazare que lui attribue Zosime prouve seulement que cette affaire n'a pas été traitée conciliairement. La lettre pontificale *Postquam* ne met-elle pas en effet la condamnation du futur évêque d'Aix au seul compte de l'évêque de Marseille[3]? C'est trop peu en tout cas qu'une phrase embrouil-

1. *Il papa Zosimo, il concilio di Torino e le origini del primato pontificio* (Roma, Pustet, 1906).

2. *Le concile de Turin : essai sur l'histoire des églises provençales au V^e siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine* (Paris, Picard, 1904).

3. Cette explication du P. Savio ne satisfait pas. L'intention du pape n'est-elle pas uniquement de marquer que Proculus, le consécrateur de Lazare, avait été primitivement son accusateur et son juge? La phrase de la lettre *Postquam* ne ferait donc qu'accentuer cette autre de la lettre *Cum adversus : qui inter ceteros in synodo damnationis ejus*

lée et tout au plus amphibologique pour fonder un système d'hypothèses et de conjectures aussi compliqué et aussi grave que celui de M. Babut. Le contexte immédiat, l'ensemble de la correspondance, les synchronismes faciles et certains qu'elle permet d'établir, protestent contre les bouleversements proposés; pour rejeter, sans même la discuter, la date admise par l'unanimité des critiques, il faudrait plus que le vain espoir de retrouver « les souvenirs d'un conflit ardent entre le siège de Rome et un groupe d'évêques gaulois soutenus par le siège de Milan ».

Conclusion : la même que celle de Mgr Duchesne[1] : des efforts tentés pour démarquer et transposer le concile de Turin, il ne reste rien, ajouterions-nous volontiers, qu'un nouvel exemple des préoccupations constructives, sinon des préjugés inconscients, qui se cachent trop souvent sous l'appareil critique le plus touffu et le plus savamment élaboré. Peut-être aussi l'occasion est-elle bonne de nous rappeler la réserve et la délicatesse qu'exige le maniement des preuves strictement textuelles ou de vocabulaire. Utiles souvent, parfois décisives, elles doivent rarement prévaloir contre les arguments objectifs. Certains Allemands excellent dans ce genre de constructions fondées sur le rapprochement arbitraire de quelques mots ambigus. N'importons pas chez nous ces exercices de haute voltige; périlleux et troublants, ils n'en imposent qu'aux esprits superficiels : le recours direct aux documents en fait voir de suite la fantaisie. Il faut des bases plus larges et mieux établies à une critique solide. Ce sont celles où se place le P. Savio; comme son ouvrage sur l'épiscopat italien[2], sa brochure sur le pape Zosime nous assure que le nouveau professeur du Collège Romain en saura inspirer le goût et apprendre la recherche à ses élèves. Il les habituera également à discerner dans les pro-

assederat. — Ne peut-on pas plutôt se demander si nous avons au complet les actes du concile? Les premiers mots du canon III, qui ouvre certainement le passage à une seconde partie de ses travaux, permettent d'en douter : *Gestorum quoque senem conscribi placuit ad perpetuam disciplinam, quæ circa Octavium.... sancta synodus decrevit*. Cette formule de transition n'éveille-t-elle pas l'idée d'un choix? *Nec illud prætereumdum fuit* débute encore le canon VII. L'omission à éviter fait penser à d'autres qu'on se permet. Et, de fait, les décisions enregistrées sont uniquement des sentences d'arbitrage. Les juges, comme ils l'annoncent eux-mêmes dans leur préambule, ne se prononcent que sur des appels et qu'après débats contradictoires entre les parties. Les accusations de Lazare contre l'évêque de Tours ne répondaient sans doute pas à ces conditions. On s'expliquerait ainsi aisément qu'elles n'aient pas été examinées conciliairement ou du moins qu'elles n'aient pas été mentionnées dans les actes ou extraits des actes publiés officiellement.

1. *Revue historique*, mars-avril 1905.

2. *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni : il Piemonte* (Torino, 1899). On nous saura gré de signaler la lettre adressée par le R. P. Savio, ce dernier novembre, à l'*Osservatore cattolico*.

Précisant ce qu'il a dit dans son discours d'ouverture : « Je n'y ai nommé, déclare-t-il, ni les hypercritiques, ni les antimodernistes. J'ai développé la thèse qu'un historien catholique peut et doit être un impartial ami de la vérité; j'ai noté les préjugés erronés de deux classes de personnes : les rationalistes qui croient le catholique incapable d'indépendance parce que lié par sa foi aux dogmes révélés; et certains catholiques, pieux, mais insuffisamment instruits, qui croient que l'historien catholique cause du dommage à la foi et à l'Eglise, lorsque, avec tous les égards convenables, il manifeste des faits peu honorables pour des personnages ecclésiastiques, ou rejette comme fausse quelque tradition ancienne peut-être, mais dénuée des caractères de la légitimité.

« Pour dissiper les craintes de ces derniers, j'ai insisté sur la nécessité de bien distinguer les traditions dogmatiques et les traditions de pure histoire ecclésiastique : dans ces dernières, l'autorité de l'Eglise n'est engagée en aucun point. Et j'ai cité les paroles et les actes du cardinal Baronius, le père de l'histoire ecclésiastique moderne, que j'ai proposé comme modèle à mes élèves et à moi-même.

« Enfin, pour enlever tout malentendu, j'ai ajouté : Il serait souverainement injuste

blèmes d'histoire les solutions définitives et les solutions simplement approchées.

La seconde partie de sa brochure nous le garantit. Le P. Savio s'y applique à vérifier les affirmations des évêques d'Arles sur l'antiquité de leur autorité métropolitaine. Divers indices soigneusement relevés, la position en particulier de Marcien, au IIIe siècle, entre l'évêque de Lyon, saint Cyprien et le pape Etienne, l'inclinent à les croire fondées : s'il y a eu un métropolitain dans l'ancienne Narbonnaise, Arles a bien pu en être le siège. Mais le P. Savio, si affirmatif contre M. Babut, n'ose pas ici aller plus loin; les documents ne le lui permettent pas; encore sait-il bien qu'ils n'entraînent pas tout le monde jusque-là. Le danger des généralisations, lorsqu'il s'agit des institutions ecclésiastiques primitives, lui est sans doute bien connu. Aussi, malgré ses préférences marquées, résiste-t-il à la tentation — car il l'a eue — d'attribuer à la Gaule l'organisation métropolitaine attestée dès le IIIe siècle pour d'autres régions. C'est sage, scientifique et d'un bon exemple.

***

On ose aujourd'hui parler tout haut de Lamennais et l'on tâche d'en parler sans passion[1]. Son œuvre n'appartient-elle pas à la « littérature vivante? » Lamennais eut comme l'intuition prophétique des transformations sociales, politiques et religieuses que notre génération voit s'accomplir, et « les enseignements qu'il nous donne sont moins que jamais négligeables ». On médite, on commente volontiers ses idées sociales et philosophiques. On s'occupe moins de sa personne et l'on s'en tient à l'opinion courante qui octroie complaisamment à Lamennais une volonté puissante et un orgueil olympien. Est-ce bien là le vrai Lamennais? Pour le savoir, il faut remonter aux années de jeunesse, à la période de formation. On assiste alors pour ainsi dire à l'éclosion des qualités intellectuelles et morales; on découvre le fonds de l'homme et de l'écrivain, sa vraie nature. Cette nature, les circonstances peuvent la modifier, mais du moins on ne risque pas de confondre les traits essentiels et primitifs avec leurs déformations accidentelles.

D'après ce principe, M. Feugère étudie Lamennais de 1782 à 1817. Et voici dans les grandes lignes le portrait qu'il en trace, en utilisant surtout la correspondance de Féli :

Le fonds véritable de Félicité de Lamennais, c'est la tristesse. Cette tristesse ne fut pas un sentiment de source philosophique ni religieuse, mais un état d'âme naturel, une affection morbide que développa la mélancolie des paysages bretons. « Ma croix, je le sens, écrivait-il, quel que soit pour moi l'avenir, sera cette insurmontable tristesse, ces défaillances intérieures, ces angoisses, cette agonie de l'âme contre laquelle il me faudra lutter jusqu'à la dernière heure. » Et ailleurs : « A quoi suis-je bon? A souffrir : ce doit être là ma façon de glorifier Dieu. »

Il recherchait la solitude : dès sa jeunesse, son séjour préféré fut la

de représenter des écrivains notoirement catholiques, comme l'illustre de Rossi, ses élèves, et d'autres modernes, qui marchent sur les traces de Baronius, comme les fauteurs de cette funeste tendance à supprimer ou diminuer le surnaturel, qu'on appelle maintenant le modernisme. Telles furent textuellement mes paroles, les seules que j'ai prononcées sur le modernisme. »

1. *Lamennais avant l'« Essai sur l'Indifférence », d'après des documents inédits* (Bloud, 1906).

Chênaie, retraite calme et triste sous le ciel voilé de la Bretagne. La vie contemplative l'attirait : sa traduction du *Speculum religiosorum* de Louis de Blois est pleine d'onction et de ferveur mystique. Toutes les démarches dont l'ensemble constitue la vie active lui coûtaient extrêmement; il voulait agir cependant, mais du fond de sa solitude.

Cette âme triste était avide d'affection : Féli avait besoin d'une atmosphère de tendresse; il réclamait sans cesse la présence de son frère Jean. Il écrivait : « Laissez pleurer ceux qui n'ont pas eu de printemps ». Et, en 1840 : « C'est une dure chose que de vieillir seul, sans avoir près de soi l'ombre même d'aucune affection. » Et pourtant cet homme, né « avec une plaie au cœur », ne fut pas un pessimiste. Quand parut la philosophie de Schopenhauer, il refusa d'envisager même la possibilité de l'hypothèse pessimiste.

Son caractère doit se définir ainsi : passion, indépendance, mobilité, irrésolution. Lamennais avait une imagination ardente, portée à l'exaltation. Ennemi irréductible des concessions et des demi-mesures, il attaquait avec une égale âpreté gallicans et incrédules, libéraux et sectaires. Jaloux de sa liberté, il aimait mieux « habiter un grenier » qu'aliéner la moindre parcelle de son indépendance. De là cette vigoureuse originalité et ce tempérament de polémiste. Et pourtant Lamennais sera l'adversaire de l'individualisme, et donc du Gallicanisme; même au point de vue social, la liberté lui paraîtra une mauvaise base. Pour lui, l'autorité sera la grande règle de foi, et l'autorité réside dans l'Eglise catholique et dans son chef, le Pape.

Cet homme unissait en lui tous les contrastes : âme triste mais optimiste, tempérament indocile mais respectueux de l'autorité. Ajoutons : caractère ardent mais mobile et irrésolu. L'irrésolution, l'indécision est sa marque propre. Entrera-t-il dans les ordres? Il hésite toujours. Sans l'abbé Caron, il n'eût apparemment jamais osé prendre une décision irrévocable. Sa vocation sacerdotale a, du reste, tous les signes d'une vocation forcée : l'abbé Caron en garde la responsabilité devant l'histoire, sinon devant Dieu. Cette crise du sacerdoce, comme l'appelle M. F., finit d'énerver une volonté déjà trop faible. « J'ai besoin de quelqu'un qui me dirige, qui me soutienne, qui me relève. » « Ce mot, dit Sainte-Beuve, donne la clef de Lamennais. » On voit à quel point se font illusion ceux qui voient en Lamennais un modèle d'héroïque énergie. Ce fut un homme faible; et à l'heure des épreuves et des tentations d'orgueil, Féli perdra inévitablement la maîtrise de lui-même.

Nous ne dirons qu'un mot de ses qualités intellectuelles : tout le monde le juge de tout premier ordre. Son premier « maître à penser » fut Rousseau, que l'on pourrait presque appeler, du moins jusqu'à une certaine date, son directeur de conscience. Né en 1782, Féli ne fait sa première communion qu'en 1804 : comme l'Emile de Rousseau, il choisit à loisir sa religion. Il est « converti » par le principe d'autorité, et c'est encore à Rousseau qu'il doit d'avoir compris l'importance de ce principe.

M. F. analyse avec soin les premiers grands ouvrages de Lamennais : « Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le XVIII[e] siècle et sur sa situation actuelle » (1803). « Tradition de l'Eglise sur l'Institution des Evêques » (1814). Féli prenait peu à peu conscience de ses aptitudes littéraires : « J'ai peu de talent, écrivait-il, et pourtant, en regardant dans ma tête, il me semble qu'il y a là quelque chose qui ne demande qu'à sortir. » Mais on ne découvre en lui ni le désir d'être le premier,

ni ce mépris de l'opinion publique où se complaît l'orgueil. C'est le succès qui plus tard l'enivrera.

Tel est le Lamennais que nous présente M. F. Son livre a pour origine une thèse de doctorat ès lettres, présentée à l'Université de Fribourg (Suisse). Dédié à M. Victor Giraud, il se place sous un patronage qui nous garantit sa valeur documentaire et critique.

***

Dans la collection *Science et religion* (Bloud, 1906), nous ne signalerons aujourd'hui que quelques volumes composés par des professeurs de notre Institut.

La série « *Philosophes et Penseurs* » comprend une nouvelle section qui a pour titre particulier : « *Les Idées morales des grands écrivains* ». « Les grands écrivains de l'antiquité païenne et ceux des temps modernes dont l'œuvre n'est pas nettement chrétienne ont toujours exprimé des idées morales qui sont comme le patrimoine éternel de l'humanité et que le christianisme a mises dans tout leur relief. Plus ces idées sont abondantes et élevées, plus l'œuvre de l'écrivain est humaine, forte et durable, plus aussi elle se rapproche de la pensée chrétienne : telle est la thèse nettement apologétique qu'on trouvera démontrée dans cette nouvelle série, qui paraît sous la direction de M. l'abbé J. CALVET, agrégé de l'Université. » La valeur éducatrice de telles études est évidente, puisque à la culture littéraire et esthétique, elles surajoutent la culture morale. Trois volumes viennent de paraître : *Les Idées morales de Madame de Sévigné* (J. CALVET), *de Cicéron* (A. DEGERT), *de Sophocle* (A. DUFRÉCHOU). Sophocle, Cicéron, Sévigné, un tragique grec, un orateur latin, un épistolier français : auteurs bien divers, choisis à dessein pour montrer que le centre de perspective change avec chaque écrivain, que la méthode d'investigation morale est très souple, et que ces études menées d'une main habile sont très riches et très fécondes.

Dans la même série « *Philosophes et Penseurs* », signalons encore *Gobineau* (A. DUFRÉCHOU). Le comte de Gobineau est un conteur et surtout un sociologue. Comme sociologue, il a tenté une justification ethnique de « l'impéralisme ». et il compte parmi ses disciples Richard Wagner, Frédéric Nietzsche, Guillaume II. Allemands et Français l'exaltent à l'envi. M. D. a tâché de mettre au point la valeur du nouvelliste et du sociologue.

Signalons enfin, dans la série « *Chefs-d'œuvre de la littérature religieuse* », *Le chapitre des Esprits forts de La Bruyère* (J. CALVET). La Bruyère, dit M. C., a écrit un chapitre de mœurs, non une apologie de la religion chrétienne. Et ce qui fait l'originalité de ce chapitre, c'est que La Bruyère attaque les libertins sur le terrain scientifique où ils viennent de se placer avec Fontenelle et Bayle, et leur oppose le célèbre argument des causes finales, argument qu'on n'avait pas encore développé avec un tel éclat et qui devait avoir la grande fortune que l'on sait.

***

M. BRUNSCHVICG[1] a réuni quelques articles publiés dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en y joignant une communication sur l'Idéalisme contemporain faite en 1900 au Congrès international de Philosophie. Le

1. *L'idéalisme contemporain*, (Alcan 1905).

titre du volume marque bien l'orientation commune de ces diverses études : M. B. veut définir la philosophie à l'heure actuelle, préciser sa méthode et son objet.

La méthode est la méthode critique. Au nom de cette méthode, M. B. cherche à réfuter la Métaphysique, la philosophie du sentiment, la philosophie de la volonté, et la philosophie nouvelle, celle de M. Le Roy.

La Métaphysique est « exécutée » en quelques phrases dans l'Avant-Propos et dans l'article « Spiritualisme et sens commun ». La Métaphysique a la prétention de dépasser la science, mais puisque la science a, par définition, agrégé à elle tout ce qui était thèse positive et vérification expérimentale, il ne reste à la Métaphysique que le domaine de l'hypothétique et de l'invérifiable. L'imagination lui en ouvre l'accès et met le philosophe en présence d'une série d'alternatives qu'il lui faut dénouer par une série de coups d'Etat. La critique dénonce cette imagination sans contrôle, imagination d'ailleurs ontologiste ou « chosiste ». La Métaphysique dit : Le vrai est ou n'est pas ; le bien est ou n'est pas ; Dieu est ou n'est pas. Poser ainsi la question, c'est assimiler les réalités spirituelles aux réalités matérielles. Descartes, de même, définit l'âme une chose pensante. L'Eclectisme va la chercher au delà de tous nos actes, de tous nos sentiments, de toutes nos pensées, « dans une sorte de sanctuaire où elle veille immuable dans la dignité de sa substantialité, et il n'a pas compris qu'il l'avait détachée de la vie spirituelle, qu'il en avait fait une chose analogue à l'objet matériel, que son identité n'était que le symbole de son inertie, son immortalité la conséquence de son néant ». La Métaphysique est donc le mirage d'une imagination naturellement matérialiste. Les dogmatiques ontologistes seront peu flattés d'apprendre que c'est la « folle du logis » qui habite ou même construit l'imposant édifice de leur Métaphysique.

La Métaphysique voudrait augmenter la quantité du savoir humain ; la vraie philosophie se contente de réfléchir sur la qualité de ce savoir. Elle s'installe donc sagement à l'intérieur de la science, pour mesurer l'exacte portée des affirmations scientifiques et ne pas laisser sur le même plan expériences et postulats, faits et théories. Et, sur ce terrain, elle dénonce la psychologie rudimentaire d'où naissent les philosophies hostiles à l'intellectualisme, philosophies du sentiment et de la volonté (Article : « Quelques préjugés contre la philosophie »), philosophie nouvelle de M. Le Roy (Article : « La philosophie nouvelle et l'intellectualisme »).

Toutes ces philosophies ont le tort de partager l'âme en compartiments séparés par des cloisons étanches : ici le sentiment, là la volonté, plus loin l'intelligence. Et alors, suivant que l'on « transporte toute la substance de l'esprit » dans tel ou tel compartiment, on adopte la philosophie du sentiment, ou le moralisme, ou l'intellectualisme pur. Ici encore l'esprit est la dupe de l'imagination. « Il ne saurait être question de choisir entre quelqu'une des trois facultés ; à la conception des facultés séparées qui seule permettait de poser l'alternative, l'analyse rationnelle substitue la notion de fonctions solidaires ». « Dans chacun des systèmes de pensée dont l'ensemble constitue un esprit, se trouvent également, comme trois moments inséparables, intelligence, sentiment, volonté. »

L'élément rationnel que les ennemis de l'intellectualisme veulent tous expulser, M. B. s'évertue à le découvrir dans chacun de leurs systèmes, comme « une armature cachée destinée à rejoindre les pièces éparses du système ». Son argumentation serrée, pénétrante, paraît irréfutable. Il dissipe l'équivoque d'où sortent les philosophies morales. « L'action assu-

rément n'attend pas, dit-il, la réflexion intégrale : c'est une nécessité pratique d'obéir à des motifs dont on ne mesure pas exactement la valeur, comme si on devinait quel serait le résultat d'une délibération plus approfondie. On suit alors un sentiment confus qui anticipe sur la raison, simplement parce qu'on y est contraint par l'obligation d'agir, sans se prétendre pour cela au-dessus de la raison ». La morale, du reste, n'exige-t-elle pas qu'on s'élève de la tyrannie du sentiment ou de la volonté à l'hégémonie de la raison ? Qu'on y prenne garde : on ne fait pas à l'irrationnel sa part. « Sur la ruine de la pensée humaine, on peut asseoir une croyance et une religion ; mais ce n'est plus une croyance déterminée ou une religion positive à l'exclusion d'une autre ; ce sont toutes les croyances, ce sont toutes les religions. »

Il faut signaler en particulier la discussion sympathique mais rigoureuse de la philosophie nouvelle de M. Le Roy. M. B. condamne ce que condamne M. Le Roy, à savoir l'empirisme pur et l'idéalisme logique. Mais, pour rejoindre expérience et raison, M. B. fait appel à l'activité synthétique immanente de la pensée, tandis que M. Le Roy fait appel à la transcendance de l'action. Malgré cette transcendance, M. Le Roy garde l'« idée de continu » : c'est vouloir prouver la doctrine de Pascal avec la méthode de Spinoza.

Il reste que la vraie méthode philosophique, selon M. B., est une interprétation critique et intellectualiste de la science. « L'esprit se révèle dans la science. »

Tout progrès dans la connaissance et la détermination de l'esprit est lié à un progrès de la science. La philosophie évolue comme la science. L'idéalisme contemporain ne cherche pas la synthèse ultime qui marquerait le terme atteint par l'activité pensante ; mais il enregistre chaque étape parcourue dans l'extension et dans l'unification du savoir humain, il l'interprète dans son rapport avec l'organisation des principes spirituels, il l'incorpore pour ainsi dire à sa notion de l'esprit. Tout progrès de la science est ainsi l'occasion d'une conquête réelle pour la philosophie ; la valeur positive et la fécondité de l'une est le gage de la valeur positive et de la fécondité de l'autre. La pensée philosophique ne fait qu'ajouter un coefficient de valeur psychique à la pensée scientifique.

L'objet de la philosophie, c'est l'esprit. La philosophie est la science de l'esprit, la science de l'esprit vivant, ou mieux encore la science de la vie de l'esprit. Comment concevoir l'esprit ? L'imagination répond : l'âme est une substance, une chose pensante. La raison répond : l'esprit est esprit.

L'esprit se définit par la capacité de former des idées ; cette capacité s'accroit à l'infini par son développement interne ; elle demeure une à travers ses manifestations, une dans son essence. Activité, évolution continue, unité fondamentale, tels sont les trois caractères de l'esprit vivant.

La fécondité de l'esprit va jusqu'à l'infini. Tant qu'il vit, l'esprit ignore où doit le conduire le progrès de sa logique intérieure. Dans cette formation incessante de nouveaux systèmes d'idées, nous éprouvons qu'il y a continuité : tous ces systèmes se pénètrent et constituent cette unité, toujours provisoire et inachevée, mais toujours aussi réellement sentie, qui est l'âme individuelle. Rien ne semblerait plus contraire à notre expérience intime de la vie psychique que de la séparer en différents ordres étrangers l'un à l'autre, exclusifs l'un de l'autre, systèmes de sentiment ou de volonté à côté de systèmes proprement intellectuels.

Ce spiritualisme rationnel ne se confond nullement avec le rationalisme

étroit qui considère les faits intellectuels comme une classe à part, et qui prétend réduire la vie de l'âme à la contemplation de vérités abstraites. Ce serait encore une grave méprise de croire que cette philosophie rationnelle isole l'homme dans la spéculation et lui impose de renoncer à l'action. L'intérêt supérieur auquel le penseur se donne est un intérêt universel : sa spéculation solitaire est en même temps la forme la plus efficace de son dévoûment à l'humanité. Sans être meilleur qu'un saint Vincent de Paul, il aura travaillé comme lui à l'œuvre de charité, et mieux que lui peut-être ; car il aura donné du problème une solution, non plus fragmentaire et provisoire, mais totale et définitive.

La philosophie de l'esprit ramène à leurs véritables termes, d'après M. B., les problèmes de la vérité, du bien, de la religion, et les rend susceptibles de solutions simples et positives. « Les trois propositions génératrices du scepticisme, de l'immoralisme, de l'athéisme sont : le vrai est, le bien est, Dieu est. Autant cette conclusion est paradoxale pour le prétendu sens commun qui est l'esclave du langage et qui assimile les réalités spirituelles aux réalités matérielles, autant elle est droite et simple pour le vrai sens commun qui se refuse à séparer de la vie spirituelle, la vie intellectuelle, la vie morale, la vie religieuse. Le spiritualisme positif et efficace, ce n'est pas celui qui poursuit l'insaisissable chimère de l'absolu, de l'extra-humain, mais celui qui vise à définir, telles qu'elles nous sont faites dans la science et dans la pratique, les conditions de la vérification, de la moralisation, de la déification. » Le vrai, c'est ce qui est vérifié ; le bien, c'est l'inquiétude du perfectionnement moral continu ; Dieu, c'est l'ascension perpétuelle de l'esprit, la déification.

L'idéalisme contemporain a donc pour méthode la critique intellectualiste et pour objet la vie de l'esprit.

On peut lui reprocher d'être trop intellectualiste dans sa méthode et de tendre au subjectivisme dans son objet.

M. B. pose en principe le primat de l'intelligence ; il affirme la suprématie de l'intelligible sur le sensible. Mais les idées claires de Descartes le fascinent et la science l'éblouit. Rechercher partout l'intelligible, rien que l'intelligible, n'est-ce pas s'exposer à ne connaître qu'une partie bien restreinte de notre âme? La vie psychique a des profondeurs que les rayons de l'intelligence ne sauraient éclairer.

D'autre part, le spectacle de la vie intérieure captive M. B. à tel point qu'il n'en peut détacher ses regards. Il traduit tout en langage de « vie » : la vérité se résout dans la vie intellectuelle, le bien dans la vie morale, Dieu dans la vie religieuse. La vie psychique résorbe tout. M. B. reste trop penché sur le fleuve de la vie de l'âme ; il se contente d'y voir les reflets, les images des réalités spirituelles, tant il redoute l'analogie grossière des choses matérielles. En variant la métaphore, on comparerait volontiers M. B. au prisonnier de la caverne de Platon.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DE M. BRUNETIÈRE

VI

L'Apologétique traditionnelle procédait suivant une méthode très cohérente et, selon nous, très efficace : J'existe, donc il y a un Dieu, puisque je n'ai pas en moi la raison suffisante de mon existence. Si Dieu m'a créé, Il peut me révéler des vérités inaccessibles à ma raison et me destiner un bonheur supérieur à ma nature ; mais parce que l'Être infini demeure incompréhensible, ce Dieu doit garantir son témoignage par des signes sensibles : ce sont les miracles de l'ordre physique, intellectuel et moral ; or, un examen philosophique et historique suffit pour me donner la certitude que cette intervention spéciale providentielle est possible et réelle ; la crédibilité d'une religion surnaturelle peut donc être démontrée. Mais si une religion surnaturelle est vraie, Jésus-Christ est Dieu ; s'il est Dieu, l'Église son œuvre est infaillible et perpétuelle ; donc tout ce que l'Église propose à mon adhésion, s'impose à ma croyance. En résumé, croire à la raison, c'est croire en Dieu ; croire en Dieu, c'est croire à l'Homme-Dieu ; croire à l'Homme-Dieu, c'est croire à l'Église. — Or, s'il est évident, d'une part, que tout cet édifice doctrinal repose sur l'existence de Dieu comme sur sa base inébranlable, et, d'autre part, que l'existence de Dieu échappe aux prises de l'expérience et à la vision directe de l'intelligence, il faut en conclure qu'elle peut être découverte et prouvée par la raison.

Cependant M. Brunetière a écrit : « On ne démontre pas la divinité de Jésus-Christ; on l'affirme ou on la nie, on y croit ou on n'y croit pas, comme à l'immortalité de l'âme, comme à l'existence de Dieu. »

A cette occasion, dans un article trop dépourvu de bienveillance et d'un dogmatisme trop impérieux, le regretté Mgr d'Hulst accusait les lacunes de la philosophie « de l'éminent critique »; à son tour celui-ci relevait « la maladresse de l'éminent prélat » et lui reprochait d'être en coquetterie réglée avec la science; je crois que l'expression de Mgr d'Hulst, d'ailleurs injuste, dépassait sa pensée, mais peut-être voulait-il dire que M. Brunetière avait plus fréquenté chez Pascal, Schopenhauer et A. Comte que chez saint Thomas d'Aquin et Suarez, ce qui n'a rien de désobligeant et pourrait bien être exact. Car s'il est incontestable que les vérités de l'ordre moral telles que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ne se démontrent pas à la façon d'un théorème de géométrie où l'intelligence seule est en jeu, elles se prouvent cependant, et par des preuves philosophiques et rationnelles qui intéressent l'âme tout entière, et par des preuves logiquement antérieures à l'acte de foi qui les suppose et les implique.

M. B. s'est écrié dans un discours admirable : « Croyons-nous ou ne croyons-nous pas que Dieu se soit incarné dans la personne de celui qui s'est dit le Fils de Dieu? Voilà tout le problème. Il n'y en a pas d'autre. » Mais ce problème, s'il est insoluble, notre foi demeure injustifiée; et s'il est soluble, ce sera donc à l'aide de l'histoire et de la philosophie, c'est-à-dire par des faits et par des raisons, donc par des preuves.

Aussi bien, et malgré son assertion, M. Brunetière ne conteste pas la valeur du miracle. L'immutabilité, la constance, la perennité des lois de la nature ne lui imposent guère : « Que les libres-penseurs s'évertuent à contester les miracles de l'Évangile au nom de la stabilité des lois de la nature, nous le voulons bien, et nous lirons volontiers

leurs petites drôleries... » Il serait absurde qu'on prétendît enlever l'empire de la nature à celui qui la gouverne après l'avoir créée. Ce n'est point à l'examen de l'Académie des Sciences qu'appartient la question du miracle ; qu'il interrompe, ou qu'il contrarie, ou qu'il renverse les lois de la nature, le surnaturel dépend de la Providence comme en dépendent le monde, l'histoire, la conduite et l'objet de la vie. Un Ernest Renan qui a *laïcisé* Dieu sous le nom de Nature, lui interdira d'intervenir dans son ouvrage, cela sera logique, mais ce n'est pas raisonnable, « si la question du miracle n'est autre chose que la question de la liberté de Dieu ».

Çà et là, on remarque des définitions du miracle et de la prophétie attestant que si M. Brunetière ne suit pas la méthode ordinaire, ce n'est pas qu'il en ignore l'usage ; il pourrait nous répéter avec justesse une de ses phrases favorites : « Je le pourrais si je le voulais. » Mais il préfère, considérant le Christianisme comme un fait, en découvrir par l'analyse les éléments transcendants et les caractères divins.

Car la religion de nos pères n'est pas une religion comme une autre, et pour l'incrédule lui-même, s'il a quelque souci de la vérité et de la justice, l'apparition du christianisme est le fait le plus considérable de l'humanité ; sorti du judaïsme, il est annoncé et préparé par une longue suite de croyances, d'aspirations, de rites, et tout se passe avant et après lui comme si son établissement en était la raison d'être. Il est proprement inexplicable, si les idées et les sentiments qu'il a inspirés, loin de résulter du mécanisme fatal et du jeu naturel des institutions et des causes, les a, au contraire, interrompus. Il possède une force singulière, engendre des vertus que le paganisme ne soupçonnait pas.

La pureté, l'abnégation et surtout l'humilité, l'humilité, principe de toute la vie chrétienne, opposée « au vice premier de la nature humaine, et notre grand vice, à nous, dans notre siècle, ou même depuis quatre ou cinq cents ans, c'est l'orgueil. » Absolument incomparable pour ses conséquences morales, il a introduit dans le monde l'idée de progrès et,

avec elle, la liberté qu'il a définie et justifiée, l'égalité par le dogme de l'âme immortelle, car si la mort terminait tout, si elle n'était un commencement et un passage, on ne voit pas quel fondement on pourrait donner à l'égalité ; la fraternité enfin par l'affirmation de l'unité de notre espèce, de notre origine commune, de la paternité de Dieu et de l'universalité de la religion.

Qu'importe, après cela, le scepticisme qui s'introduit sous le couvert de l'érudition? Qu'importent les témérités et les débauches de la critique? Nous opposerons-nous à l'œuvre des exégètes? Mettrons-nous en doute les résultats et entraverons-nous la liberté de leurs recherches? Nous n'y songeons même pas ; et qu'ils ajoutent quelques hypothèses aux systèmes qu'elle a imaginés et élaborés pour expliquer l'origine du Peutateuque, ils ne démontreront pas que le Messie n'était pas annoncé, figuré et attendu dans l'Ancien Testament ; qu'ils mettent en lumière les apparentes discordances des Évangiles, ils n'auront pas prouvé que les Évangiles ne sont pas tous les quatre en substance, la biographie mortelle et l'enseignement du même Jésus. Et donc, l'on pourra conclure : « L'exégèse et la philologie ne sont certainement pas inutiles à l'intelligence de la Bible ; mais quand elles ont accompli leur tâche qui est de déterminer l'âge et le contenu du texte, la question de la révélation demeure tout entière, et, en un certain sens, il n'y en a pas d'autre[1]. »

Pour la résoudre, le christianisme possède un moyen, un pouvoir dont les services sont exceptionnels et l'efficacité souveraine, c'est la Tradition ; trésor héréditaire de l'expérience de l'humanité, « le point de départ, la base, la raison d'être ou la matière du progrès. » Elle ne se compose pas de tout le passé, mais de ce qui en survit, et entre le passé et l'avenir elle est le lien tenace et vivant.

Il ne faut pas craindre que la foi, pour n'être pas un résultat ou une conclusion de la science, puisse être jamais con-

1. *Cinq lettres sur E. Renan*, p. 41.

traire à la raison. Mystères incompréhensibles, c'est par définition même qu'une religion en contient et les propose à ses adeptes, mais qu'y trouverons-nous à redire si nous avons de solides raisons « logiques, morales, historiques, de scientifiques même, de croire à la réalité de ces mystères que nous ne comprenons pas? » Tout au rebours, nous serons reconnaissants à la foi, de nous élever jusqu'à un monde supérieur, naturellement susceptible de faire luire à nos yeux une lumière plus directement divine, brillant au-dessus de la raison qu'elle complète, continue, achève et couronne.

La tâche de l'apologiste serait ici terminée si le christianisme ne se présentait à nous sous diverses formes : on n'est pas chrétien à Genève comme à Saint-Pétersbourg, ou à Berlin comme à Rome. Les diverses confessions religieuses seraient-elles indifférentes? C'en serait fait alors de la vérité puisque, sur des points essentiels, elles se contredisent et ne nous présentent même pas une conception identique de la Religion.

Quelle est donc celle que nous devrons choisir?

M. Brunetière répond sans hésiter : le catholicisme : essayons de résumer les motifs de son adhésion. J'exagérerais à peine en affirmant qu'incliné vers le christianisme par des raisons morales, il fut surtout amené au catholicisme par des raisons sociales.

Il n'y a pas en effet de religion personnelle; l'orthodoxie est forcément collective et l'unité de foi est la condition essentielle du lien religieux. Funeste et malfaisant en tout le reste, l'individualisme est plus pernicieux encore en religion, comme étant contradictoire à son essence même. Lorsque la princesse Palatine disait en son jargon : « Chacun se fait son petit religion à part soi, » elle parlait en hérétique, et précisément, elle n'abjura le protestantisme que lorsqu'elle fut persuadée que sa formule était fausse. La religion que « chacun se fait à part soi » est une opinion; ce n'est pas une doctrine qui puisse revendiquer en sa faveur des caractères

de vérité et de bienfaisance qui aient une valeur objective et universelle. Et, précisément, ce qui commence à nous rendre suspect le protestanisme, même avant la critique de ses dogmes et de ses variations, c'est qu'il n'est pas un gouvernement. On sait avec quelle abondance l'ancien doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, M. Auguste Sabatier, dans son ouvrage posthume : *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, a confirmé, sur ce point, les affirmations de l'orateur [1], qui dans son discours prononcé à Rome avait dit avec force : « Dans le protestantisme, autant d'Églises que de paroisses, et, dans la paroisse, autant d'opinions, et par conséquent, de chapelles, que de prêtres! Est-ce là le signe de la vérité? » C'est qu'en effet, si au XVII[e] siècle Bossuet pouvait déjà convaincre ses adversaires, les pasteurs Claude et Jurieu, que l'Écriture Sainte érigée en règle unique de la Foi ne saurait s'éclairer et s'expliquer par elle-même, si déjà le hasard des décisions et des caprices individuels dominait les interprétations et les commentaires, que dirait-il aujourd'hui en présence de l'anarchie doctrinale qui a inspiré à l'un de ses adeptes cette parole sincère et cruelle : « Le protestantisme n'est qu'une série et une collection des formes religieuses de la libre pensée? » Il faut donc une autorité puisque aucun groupe social ne peut se concevoir sans elle, et la société spirituelle moins que toute autre. « Pour s'enquérir de la vérité (disait-il avant d'être chrétien et sans se douter peut-être qu'il parlait comme saint Thomas), la foule n'a ni le temps, ni la capacité, ni le discernement, mais surtout elle n'a pas la liberté d'esprit qu'il faudrait [2]. »

Ai-je besoin de dire qu'un grand nombre de protestants sont profondément estimables, par la dignité, par l'intégrité et la sévérité de leur vie? Plusieurs d'entre eux ont encore gardé les germes de christianisme, qui suffisent pour

1. *La Modernité de Bossuet.*
2. *La Critique de Bayle*, p. 155.

développer une vie religieuse intense; mais la préoccupation exclusive du salut individuel leur a fait perdre de vue cette communion des saints, cette merveilleuse solidarité qui met en commun les mérites et les œuvres de tous, cette influence réciproque des âmes les unes sur les autres, cette préoccupation du devoir social dont l'objet est l'humanité tout entière, qui unit les justes et les pécheurs, les vivants et les morts et réalise la parole même de l'Écriture si bien comprise par les mystiques chrétiens : Nous sommes le corps même *du Christ*. C'est pour cela, sans aucun doute, qu'intellectualisant la religion, Calvin en a banni non seulement l'inspiration, mais le sentiment, la consolation, l'élan de reconnaissance et l'hymne d'amour de la créature pour son Créateur, d'un seul mot, le cœur. Et, inversement, c'est pour avoir maintenu les droits de la vie affective, pour en avoir développé et fortifié les facultés et les puissances, que le catholicisme nous apparaît comme une source intarissable de vie intérieure. Il en détermine les besoins et les ressorts cachés, les aspirations et les appuis, les éléments complexes, les conflits dramatiques, d'un mot il a créé la vie de la conscience. Il est, tout ensemble, une théologie, une psychologie, une sociologie; c'est-à-dire qu'il définit mieux que toute autre forme chrétienne nos relations surnaturelles, avec Dieu, nous-mêmes et les autres. Est-ce à dire que sociale et universelle, la religion catholique imprime une allure monotone à tous ses fidèles, les pétrit dans un moule uniforme, les marque d'une même empreinte, étouffe enfin leur activité originale et supprime leur autonomie? Il suffirait, pour se convaincre du contraire, de songer combien un saint Augustin diffère d'un saint Benoît, un saint François d'Assise d'un saint Vincent de Paul, un saint Jérôme d'un saint Louis.

« Les secrètes convenances, les affinités mystérieuses et les ressources infinies » du catholicisme s'adaptent à tous les états d'âme, comme aux races et aux civilisations les plus variées. Sa *plasticité*, si l'on peut ainsi dire, est égale à son

immutabilité et, loin de l'altérer ou de lui nuire, la révèle, la protège et la garantit. C'est ainsi qu'à la physionomie propre par où se distinguent les saints et les grandes familles religieuses, s'unit une puissance évolutive qui assure la perpétuité de la doctrine, « car les dogmes ni ne renaissent ni ne finissent, à parler comme il faut, mais durent et, à mesure de leur durée, s'enrichissent de tout ce qu'il y avait de vertu latente et de substance cachée dans leur contenu primitif[1]. »

M. Brunetière montre admirablement comment le progrès des dogmes s'accorde avec leur fixité; leur essence est toujours identique à elle-même, mais les intelligences qui les reçoivent sont de mentalité et de culture inégale et diverse; cela suffit pour modifier les aspects sous lesquels ils apparaissent et leur progressive intelligibilité. Ce qui fut vrai au I^er^ siècle pour saint Jean et saint Paul, sera vrai au IV^e^ pour saint Ambroise et saint Jean Chrysostome, au XIII^e^ pour saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure, au XVII^e^ pour Bossuet et Fénelon; mais la vérité, dans sa marche à travers les siècles, se sera enrichie et par les milieux où elle aura passé et par les fruits qu'elle aura portés. Et, précisément, cette évolution n'est concevable que soumise à un pouvoir souverain qui la contient en ses justes bornes, la maintient dans sa voie, la dirige vers son terme, la domine enfin par son autorité; et cette puissance s'appelle l'Église.

A côté de ces raisons qu'il tire de lui-même, le catholicisme en emprunte de spéciales à l'époque actuelle, parmi lesquelles celle qui frappera le plus certains de nos contemporains, c'est que loin d'être par rapport à la démocratie discordant ou incompatible, contradictoire ou opposé, il lui serait éminemment favorable. Dirai-je qu'à cet égard, et en ce qui me concerne, plus résigné qu'enthousiaste, me défendant mal, non des répugnances, mais des défiances que ce mot de démocratie éveille en moi, à cause sans doute des abus et des excès dont il est l'occasion, je suis moins touché

1. *Les raisons actuelles de croire*, p. 13.

de cette harmonie que ne l'est M. Brunetière ? Je consens pourtant volontiers à répéter avec lui la parole du pape Pie VII : *Siate buoni cristiani e sarete ottimi democratici...* Si quelqu'un ouvre une souscription pour graver en lettres d'or la parole pontificale au Luxembourg et au Palais-Bourbon, je promets, dès à présent, mon obole. Car s'il est démontré, que l'abolition de l'esclavage est un fruit du christianisme, que la déclaration des droits de l'homme en ce qu'elle contient d'immortel est une laïcisation de l'Évangile, que c'est l'Église qui nous rappelle avec autorité l'unité de notre origine et la charité qui nous lie, il sera évident qu'elle concourt au progrès de la vraie, de la juste, de la bonne démocratie, de celle qui « consiste à favoriser, dans les sociétés humaines, la perpétuelle ascension des humbles vers les sommets et vers la lumière, comme la goutte d'eau qui du fond des océans vient étinceler un jour à la crête écumante des vagues ».

Enfin, s'il y en a d'actuelles, il y a des raisons nationales qui fortifient notre attachement au catholicisme : l'histoire de notre race, de notre pays, de notre passé, de notre influence, de nos tristesses et de nos joies, de nos traditions et de nos espérances, de nos institutions, de nos lois, de nos revers enfin et de nos gloires, illustre cette vibrante déclaration : « Le catholicisme, c'est la France et la France, c'est le catholicisme. »

C'en est assez pour redire avec Bossuet, avec cet incomparable génie, auquel je ne serais pas étonné que M. Brunetière fût redevable, après Dieu, de ses convictions, avec Bossuet que personne ne connaît mieux que lui, ni comme lui, que personne n'a plus justement et plus magnifiquement loué : « Le principe qui nous fait chrétiens doit aussi nous faire catholiques ».

VII

Cependant, rassurés sur la destinée du Christianisme par les promesses de son divin fondateur, si peut-être nous étions inquiets ou anxieux au sujet de son avenir dans notre patrie, nous trouverions encore dans l'œuvre de Brunetière des motifs d'espérance. Il a signalé la diminution, et, dans les classes intelligentes, la presque disparition du respect humain qui est une des formes les plus lâches de la peur. Des hommes éminents comme lui osent aujourd'hui se déclarer chrétiens; les lourdes invectives et les niaises railleries sous lesquelles les contemporains de Voltaire ou de Béranger prétendaient accabler les croyants, ne reparaissent plus maintenant qu'en des cerveaux et sur des lèvres dont la configuration dénote des êtres inférieurs. Les questions religieuses intéressent, s'imposent à l'attention : on les discute, on s'enquiert de leurs solutions, on comprend leur importance; elles passionnent tous ceux qui pensent.

Mais la haine dont nous sommes l'objet, ses fureurs, son acharnement, et, si je puis dire, sa qualité, doit raviver notre confiance parce qu'elle est une démonstration éclatante de notre vitalité. On lutte contre nous; donc nous sommes vivants. Ce qui est mort, on le dédaigne ou on l'oublie; on ne perd pas à l'attaquer son temps et ses forces. Nos adversaires, c'était hier un rare écrivain, dont « la religiosité tant vantée n'a consisté qu'à faire des oraisons jaculatoires au néant »; mais dont le style avait quelques-unes des qualités de style de Platon, il s'appelait Ernest Renan; ou c'était un historien à l'esprit libre, vigoureux et puissant qui, s'il eût plus longtemps vécu, aurait conclu à l'objectivité de l'idée religieuse, il se nommait Hippolyte Taine; mais aujourd'hui, nos ennemis s'appellent Tartufe, Gavroche, le pharmacien Homais, Bouvard et Pécuchet. Ce sont les fossiles de l'anticléricalisme, les représentants de la sottise et du fanatisme, les adorateurs de la basse religion

du succès. C'est un signe de bon augure, une preuve de la noblesse et de la grandeur de la cause à laquelle sont consacrés notre pensée, notre dévoûment et notre vie. De jour en jour, viendront à nous, si elles veulent vivre, les âmes éprises de vérité, de vertu, de bonheur, de justice, d'idéal.

Mais je ne saurais mieux faire, en terminant, et pour que vous me pardonniez cette longue et aride conférence, pour vous laisser sous l'impression salubre et vivifiante de l'admiration, que de vous citer la période splendide en laquelle se résument et s'expriment les convictions de M. Brunetière : « De même donc que de quelque sommet que sa source descende, quelques contrées qu'il ait traversées en son cours, quelques scènes de la nature et de l'histoire qu'il ait reflétées dans le miroir de ses eaux, quelques cataclysmes dont le souvenir soit parfois inséparable de son nom, on ne connaît pas de fleuve, pas de Loire ou de Rhône, d'Amazone ou de Gange, dont les flots orgueilleux, confondus à leur embouchure avec ceux du ruisseau le plus humble, ne finissent par abdiquer leur personnalité dans l'immensité de l'Océan : c'est à peu près ainsi, Messieurs, qu'il n'y a pas de progrès de la pensée, ni d'accroissement ou d'enrichissement de l'esprit, quelle qu'en soit l'origine et de quelque renouvellement de l'intelligence humaine qu'il ait été le principe, qui ne finisse aussi, lui, par s'identifier à l'éternelle vérité, dans l'ample sein du catholicisme [1]. »

Louis MAISONNEUVE.

P. S. — Cette conférence était imprimée (nos lecteurs l'ont compris) lorsque M. F. Brunetière est mort. — De jour en jour, son adhésion à la vérité se fortifiait par la réflexion et l'expérience, c'était une marche progressive de la pensée et un don de plus en plus généreux et absolu de tout lui-même. Une cruelle maladie n'avait pu l'empêcher ni de prononcer des conférences très applaudies sur le XVIII[e] siècle, ni de continuer son histoire de la littérature française, achevée en son esprit, mais dont la rédaction était à peine ébauchée. Parmi les nombreux articles publiés dans la *Revue des Deux-Mondes*, on remarquait une étude sur les

1. *L'action catholique, Disc. de combat,* nouvelle série, p. 51.

VII

Cependant, rassurés sur la destinée du Christianisme par les promesses de son divin fondateur, si peut-être nous étions inquiets ou anxieux au sujet de son avenir dans notre patrie, nous trouverions encore dans l'œuvre de Brunetière des motifs d'espérance. Il a signalé la diminution, et, dans les classes intelligentes, la presque disparition du respect humain qui est une des formes les plus lâches de la peur. Des hommes éminents comme lui osent aujourd'hui se déclarer chrétiens; les lourdes invectives et les niaises railleries sous lesquelles les contemporains de Voltaire ou de Béranger prétendaient accabler les croyants, ne reparaissent plus maintenant qu'en des cerveaux et sur des lèvres dont la configuration dénote des êtres inférieurs. Les questions religieuses intéressent, s'imposent à l'attention : on les discute, on s'enquiert de leurs solutions, on comprend leur importance; elles passionnent tous ceux qui pensent.

Mais la haine dont nous sommes l'objet, ses fureurs, son acharnement, et, si je puis dire, sa qualité, doit raviver notre confiance parce qu'elle est une démonstration éclatante de notre vitalité. On lutte contre nous; donc nous sommes vivants. Ce qui est mort, on le dédaigne ou on l'oublie; on ne perd pas à l'attaquer son temps et ses forces. Nos adversaires, c'était hier un rare écrivain, dont « la religiosité tant vantée n'a consisté qu'à faire des oraisons jaculatoires au néant »; mais dont le style avait quelques-unes des qualités de style de Platon, il s'appelait Ernest Renan; ou c'était un historien à l'esprit libre, vigoureux et puissant qui, s'il eût plus longtemps vécu, aurait conclu à l'objectivité de l'idée religieuse, il se nommait Hippolyte Taine; mais aujourd'hui, nos ennemis s'appellent Tartufe, Gavroche, le pharmacien Homais, Bouvard et Pécuchet. Ce sont les fossiles de l'anticléricalisme, les représentants de la sottise et du fanatisme, les adorateurs de la basse religion

du succès. C'est un signe de bon augure, une preuve de la noblesse et de la grandeur de la cause à laquelle sont consacrés notre pensée, notre dévoûment et notre vie. De jour en jour, viendront à nous, si elles veulent vivre, les âmes éprises de vérité, de vertu, de bonheur, de justice, d'idéal.

Mais je ne saurais mieux faire, en terminant, et pour que vous me pardonniez cette longue et aride conférence, pour vous laisser sous l'impression salubre et vivifiante de l'admiration, que de vous citer la période splendide en laquelle se résument et s'expriment les convictions de M. Brunetière : « De même donc que de quelque sommet que sa source descende, quelques contrées qu'il ait traversées en son cours, quelques scènes de la nature et de l'histoire qu'il ait reflétées dans le miroir de ses eaux, quelques cataclysmes dont le souvenir soit parfois inséparable de son nom, on ne connaît pas de fleuve, pas de Loire ou de Rhône, d'Amazone ou de Gange, dont les flots orgueilleux, confondus à leur embouchure avec ceux du ruisseau le plus humble, ne finissent par abdiquer leur personnalité dans l'immensité de l'Océan : c'est à peu près ainsi, Messieurs, qu'il n'y a pas de progrès de la pensée, ni d'accroissement ou d'enrichissement de l'esprit, quelle qu'en soit l'origine et de quelque renouvellement de l'intelligence humaine qu'il ait été le principe, qui ne finisse aussi, lui, par s'identifier à l'éternelle vérité, dans l'ample sein du catholicisme [1]. »

Louis MAISONNEUVE.

P. S. — Cette conférence était imprimée (nos lecteurs l'ont compris) lorsque M. F. Brunetière est mort. — De jour en jour, son adhésion à la vérité se fortifiait par la réflexion et l'expérience, c'était une marche progressive de la pensée et un don de plus en plus généreux et absolu de tout lui-même. Une cruelle maladie n'avait pu l'empêcher ni de prononcer des conférences très applaudies sur le XVIII[e] siècle, ni de continuer son histoire de la littérature française, achevée en son esprit, mais dont la rédaction était à peine ébauchée. Parmi les nombreux articles publiés dans la *Revue des Deux-Mondes*, on remarquait une étude sur les

1. *L'action catholique, Disc. de combat,* nouvelle série, p. 51.

Philosophes et la Société française, parue dans le numéro du 1er décembre 1906; un mois avant, il écrivait la préface des *Questions actuelles*, recueil d'articles divers. Cette préface développe avec force les deux assertions suivantes : « Religion et science, il n'est pas dans leur nature, ni de leur essence, de s'opposer l'une à l'autre; il ne l'est pas davantage de se confondre jamais et de concourir en quelque sorte à l'établissement du même objet, à la démonstration des mêmes vérités » (p. IX). « Bien loin qu'il y ait incompatibilité, au contraire il y a comme une convenance interne entre la catholicisme et la démocratie » (p. XIII). — Ce vaillant soldat est mort sur le champ de bataille et tous ceux qui luttent pour la vérité et la justice offriront à sa mémoire l'hommage d'un souvenir ému et d'une admiration reconnaissante.

L. M.

LA DATE DU COMMENTAIRE

DE

SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE SUR L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN.

On sait que saint Cyrille d'Alexandrie a commenté presque tous les livres de l'Écriture Sainte. Plusieurs de ses œuvres exégétiques ont disparu ou ne subsistent qu'en fragments. Par bonheur, une des plus considérables, et sans doute la plus importante par sa portée doctrinale, a survécu; c'est le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* [1].

Étude reposée, réfléchie, méthodique, elle produit sur le lecteur l'impression d'avoir été écrite par un auteur bien maître de son âme et de sa pensée, assez calme pour développer ses idées à loisir. On n'y sent pas la fièvre de la bataille, qui se manifeste dans les œuvres polémiques contre Nestorius et ses partisans.

Et pourtant, s'il faut en croire l'opinion courante, c'est pendant cette grande lutte christologique, après 428, qu'aurait été écrit ce Commentaire. Ainsi pensent Bardenhewer, *Patrologie* (1894) p. 339 (cf. *trad. fr.* 1905, t. II, p. 221); Ehrhard, *die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift* περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως..... dans *Theolog. Quartalschrift* (1888), p. 204, note 1 (cf. p. 406, note 1); Batiffol, *Littérature grecque chrétienne* (1897), p. 310.

La question vaut la peine d'être examinée attentivement; d'abord parce que tout ce qui touche à la chronologie des ouvrages de saint Cyrille a son intérêt; mais surtout parce que de la solution acceptée dépendra grandement le jugement à porter sur la terminologie christologique du patriarche d'Alexandrie [2].

Pour appuyer leur façon de voir, les critiques que je viens de nommer, n'apportent, à ma connaissance, que deux raisons.

Une première, — qu'ils donnent comme moins importante et moins sûre, — c'est que notre *Commentaire* marque un réel progrès dans l'exégèse de son auteur : l'allégorie y a peu de place et le sens littéral y est mieux mis en relief (cf. Bardenhewer, *trad. fr.*, t. II, p. 221, et Ehrhard, p. 406, note 1).

La seconde, — la vraie raison, celle qui doit emporter la conviction, — c'est que les allusions à l'hérésie nestorienne sont nombreuses et évidentes (Ehrhard, p. 204, note 1).

1. Cf. P. G., t. LXXIII et LXXIV; et Pusey. *C. A. in D. Joannis Evangelium*, 3 volumes, Oxford, 1882.

2. *Le Commentaire sur saint Jean* est postérieur au *Thesaurus* et au *de Trinitate* qui y sont nommés tous les deux (P. G., t. LXXIII, 93C : *Thesaurus*; 148B et 157D : *de Trinitate*). Il est antérieur aux autres Commentaires sur le Nouveau Testament, comme l'indique la Préface (P. G., t. LXXIII, 16C).

***

La première raison, il faut bien le dire, paraîtra à beaucoup sans grande efficacité; quand il s'agit de l'œuvre cyrillienne, c'est là un critère décevant et chimérique. Saint Cyrille, en somme, allégorise dans deux de ses ouvrages, le *de Adoratione* et les *Glaphyres;* parce que précisément c'était son but de montrer dans l'Ancienne Loi la figure de la Nouvelle. Mais dans ses Commentaires proprement dits, s'il reconnaît la haute valeur du « sens spirituel », il développe toujours et avec soin et longuement le sens littéral, « historique », comme il dit. On n'a, pour s'en rendre compte, qu'à parcourir le *Commentaire sur Isaïe* ou celui que l'on voudra des *Commentaires sur les Petits Prophètes.*

Et, si après cette lecture, on revient au *Commentaire sur saint Jean*, on se verra sans doute fort embarrassé pour prouver que la différence, — s'il y en a une, — ne vient pas uniquement de la nature du sujet. Car l'allégorie ne manque pas, il s'en faut, dans notre Commentaire. Voici quelques références, parmi un grand nombre d'autres qu'on pourrait relever : P. G., t. LXXIII, 249 D sq; 292 CD; 337 BC; 425 C sqq; 444 CD; 460 B sqq; 477B; 609 B sq; 613A sqq; 673 D-704 B; etc., etc.

Et d'ailleurs, arriverait-on mathématiquement à démontrer que les cas d'allégorie sont moins fréquents dans notre Commentaire, on n'aurait encore rien fait, si l'on ne parvenait en plus à montrer que ce progrès apparent ne trouve pas sa justification dans le but poursuivi par l'auteur. Dans cet ouvrage où Cyrille « vise à une exégèse dogmatique, capable de réfuter les fausses opinions des hérétiques », il serait naturel qu'il accordât plus d'attention au sens littéral; d'autant plus qu'il a affaire à des adversaires dont la prétention est de s'appuyer sur la lettre du texte sacré.

Il faut donc le répéter, cette première raison est faible et ne peut satisfaire un esprit exigeant. Mais il ne faut pas oublier que ses patrons la donnent plutôt comme *confirmatur*. Leur véritable preuve, celle qu'ils présentent comme base de leur conviction, c'est l'évidence des allusions à l'hérésie nestorienne,

Ehrhard signale quelques-unes de ces allusions (cf. *Th. Qu.* (1888), p. 204, note 1) : l. 2, c. 1; l. 4, c. 4; et il ajoute que Pusey en reconnaît d'autres dans l. 6, c. 1; l. 9 sur Io. 13, 32; l. 10, c. 1; l. 11, c. 11; l. 12, c. 1; etc. Il y a malheureusement trop de vague et d'imprécision dans ces références. J'espère cependant avoir retrouvé les textes que l'on a eu vue : l. 2, c. 1 = P. G., t. LXXIII, 249 C = Pusey, t. I, p. 224; l. 4, c. 4 = P. G., t. LXXIII, 629 BC = Pusey, t. I, p. 577; l. 6, c. 1 = P. G., t. LXXIII, 1009 C sq = Pusey, t. II, p. 200; l. 9 = P. G., t. LXXIV, 152 B sq = Pusey, t. II, p. 377; l. 10, c. 1 = P. G., t. LXXIV, 300 B C = Pusey, t. II, p. 505; l. 11, c. 11 = P. G., t. LXXIV, 557 D = Pusey, t. II, p. 734; l. 12, c. 1 = P. G., t. LXXIV, 737 B sq = Pusey, t. III, p. 154 sqq [1].

1. Tous ces textes se ressemblent; à titre d'exemples, en voici deux :

L. 2, c. 1. = P. G., t. LXXIII, 249 C = Pusey, t. I, p. 224 : Τοῦ δὲ Θεοῦ Λόγου καταβεβηκότος ἐξ οὐρανοῦ, τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καταβῆναί φησι, δεχάζεσθαι μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν εἰς δύο πρόσωπα παραιτούμενος, καὶ οὐκ ἐπιτρέπων τισὶν, ἕτερον μὲν εἶναι λέγειν Υἱὸν τὸν ἐκ Παρθένου διὰ τὴν χρείαν ληφθέντα ναόν, ἕτερον δὲ τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς περφηνότα Λόγον, πλὴν ὅσον εἰς τὸν ἑκάστῳ πρέποντα κατὰ φύσιν διορισμόν· ὥσπερ γάρ ἐστιν ἐκ Θεοῦ Λόγος, οὕτω καὶ ἄνθρωπος ἐκ γυναικός· εἰς δὲ λοιπὸν ἐξ ἀμφοῖν ὁ Χριστὸς, ἀδιαίρετος εἰς υἱότητα καὶ εἰς δόξαν θεοπρεπῆ, ἐπεὶ κατά τίνα τρόπον ὡς ἴδια περιτίθησι τῷ ἐκ τῆς Παρθένου ναῷ τὰ γυμνῷ καὶ μόνῳ πρέποντα τῷ Λόγῳ· ἰδιοποιεῖται δὲ πάλιν αὐτὸς τὰ μόνῃ πρέποντα τῇ σαρκί.

Tous ces différents passages, et d'autres que l'on pourrait ajouter[1], attaquent incontestablement le dualisme christologique dont Nestorius s'est fait le défenseur et le propagateur à partir de 428. Et, au premier abord, il est très naturel de penser qu'ils visent le patriarche de Constantinople lui-même. Si aucun inconvénient ne s'y oppose, cette façon de voir paraît la plus vraisemblable et la plus légitime.

Mais si de réelles difficultés se présentent, devra-t-on les négliger et sera-t-on, quand même, obligé de s'en tenir à cette solution, que Nestorius seul est ici en cause?

Assurément, non; car nos textes ont fort bien pu être écrits contre d'autres adversaires que Nestorius, et plusieurs années avant son arrivée à Constantinople.

D'abord notre Commentaire ne désigne nulle part Nestorius ni par son nom, ni par une indication assez précise pour s'appliquer à lui tout seul. Et cependant, si l'on fait exception pour la *lettre aux Moines* et le *de Recta Fide ad Theodosium*, Nestorius est nommé dans tous les ouvrages où Cyrille combat ses fausses doctrines. Ici, il s'agit toujours d'adversaires indéterminés : καθάπερ οἴονταί τινες (P. G., t. LXXIII, 629 B); τινες τῶν δοκούντων εἶναι Χριστιανῶν (1009 C), κατά τινας (P. G., t. LXXIV, 300 C; 557 D), etc. Et les reproches qui leur sont faits, sont assez justifiés par l'enseignement christologique de l'École d'Antioche avant Nestorius.

Dans les textes allégués, il n'y a rien de plus fort ni de plus précis que dans certains passages de saint Athanase dans sa *lettre à Epictète* (P. G., t. XXVI, 1054 BC, 1068 sq), ou d'Apollinaire (Draeseke, TU. 7. p. 341 sq; 348 sq; 395 sq). Saint Cyrille lui-même n'a pas moins nettement dénoncé le dualisme christologique dans sa *huitième homélie pascale*, qui date cependant de 420 (P. G., t. LXXVII, 568-575).

Pour savoir si nos textes ont été écrits contre Nestorius ou avant Nestorius, il faudra donc chercher d'autres éclaircissements. Nous allons les trouver, j'espère, dans l'examen du vocabulaire christologique, et nous verrons qu'il convient de placer la composition du *Commentaire sur saint Jean* avant 428.

1. — Le mot Θεοτόκος ne se lit nulle part dans le *Commentaire*. Cependant les occasions ne manquaient pas de l'employer; fréquemment il y est question de la *Vierge Marie* (P. G., t. LXXIII, 225,727; P. G., t. LXXIV, 661, 664 sq); du « corps que Notre-Seigneur a pris de la *Sainte Vierge* » (P. G., t. LXXIII, 24 A; 249 C; 385 B; 549 A; etc., etc.). Pareil silence sur ce titre, après 428, aurait besoin d'être justifié. Tous les autres ouvrages de Cyrille, écrits après cette date, y reviennent à chaque instant; à commencer par la *lettre aux Moines* (P. G., t. LXXVII, 12 D sqq; 20 D). On le

1. V. g. l. 1, c. 4. = P. G., t. LXXIII, 629 BC = Pusey, t. I, p. 577 : Εἷς καὶ μόνος φυσικῶς τε καὶ ἐξαιρέτως καὶ πρὸ σαρκὸς καὶ μετὰ σαρκός, καὶ οὐ δύο, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐ νοοῦντες, ὡς ἔοικε, τοῦ μυστηρίου τὸ βάθος. Οὐ γὰρ εἰς ἄνθρωπον ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς καταπεποίτηκε Λόγος, ὥσπερ ἐφ' ἕνα τυχὸν τῶν ἁγίων προφητῶν ἡ διὰ Πνεύματος χάρις, ἀλλ' αὐτὸς κατ' ἀλήθειαν ἐγένετο σάρξ, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἄνθρωπος ὀηλαδή. Ἀδιαίρετος τοιγαροῦν μετὰ τὴν ἕνωσιν καὶ οὐκ εἰς δύο πρόσωπα κατασχίζεται, κἂν ἕτερόν τι νοῶμεν τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον καὶ τὴν ἐν ᾗ κατῴκηκε σάρκα.

1. V. g. l. 1, c. 9 (P. G., t. LXXIII, 160 D sq = Pusey, t. I, p. 140); l. 2, c. 4 (P. G., t. LXXIII, 293 B = Pusey, t. I, p. 265); l. 4, c. 2 (P. G., t. LXXIII, 580 D sq = Pusey, t. I, p. 532); l. 4, c. 3 (P. G., t. LXXIII, 601 A = Pusey, t. I, p. 550); l. 5, c. 2 (P. G., t. LXXIII, 776 BC = Pusey, t. I, p. 712-713); l. 9, c. 1 (P. G., t. LXXIV, 157 A, 180 D sq = Pusey, t. II, p. 381 et 401 sq).

trouve dans les *lettres à Nestorius* (P. G., t. LXXVII, 40A; 41C; 48D); au chapitre 26 des *Scholia de Incarnatione* (P. G., t. LXXV, 1399B sq); dans le traité *adversus Nestorii Blasphemias* (P. G., t. LXXVI, 17C; 20A; 21B; 24C; 25C; 28AC; 36C); dans le *de Recta Fide ad Theodosium* (P. G., t. LXXVI, 1140C; 1144B; 1160C; 1193C); dans le *de Recta Fide ad Reginas* (P. G., t. LXXVI, 1204C; 1205C; 1209D); dans l'*Apologeticus adversus Orientales* (P. G., t. LXXVI, 320 sq.) et *adversus Theodoretum* (393D sq); et dans un grand nombre de lettres (P. G., t. LXXVII, 60D sq; 64B; 84B; 97AB; 117D sq; 125A; 176C); — sans parler d'un traité écrit tout entier pour défendre ce titre κατὰ τῶν μὴ βουλομένων ὁμολογεῖν Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Παρθένον. (P. G., t. LXXVI. 256B sqq.).

Si l'on admet que le Commentaire a été écrit avant 428, ce silence s'explique aisément, puisque Cyrille ne semble pas avoir employé le mot Θεοτόκος avant le jour où il dut le défendre contre les attaques de Nestorius.

2. — Dans le *Commentaire in Ioannis Evangelium*, les termes qui expriment l'union hypostatique du Verbe avec son humanité, n'ont ni la vigueur ni la netteté que l'on rencontre dans les ouvrages de Cyrille publiés contre Nestorius. On ne trouve ici ni ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ni ἕνωσις κατὰ φύσιν, ni ἕνωσις φυσική, ni même ἕνωσις ἀληθής [1].

En revanche, on y lit des expressions qui ne se voient pas dans les ouvrages postérieurs de Cyrille. Le corps du Christ est appelé σχῆμα, οἰκετικὸν σχῆμα, σχῆμα ἀνθρώπινον, δουλοπρεπὲς σχῆμα (P. G., t. LXXIII, 24A; 304D; (P. G., t. LXXIV, 213B; 313C); ἐνδιαίτημα τοῦ Λόγου (P. G., t. LXXIII, 964D); τὸ περίβλημα τῆς σαρκός (P. G., t. LXXIII. 933C); τὸ καταπέτασμα τῆς σαρκός (P. G., t. LXXIII, 625D), etc.. L'assomption de l'humanité par le Verbe est désignée par les tournures suivantes : περιεβάλετο σῶμα (P. G., t. LXXIII, 164B); οἰκετικὸν περιεβάλετο σχῆμα (304D); καθάπερ ἁλουργίδα βατιλικὴν τὸ ἴδιον φόρημα περικείμενος (484B); τὴν ἡμετέραν πεφόρηκε σάρκα (P. G., t. LXXIV, 108C; cf. 280B; 477B; 700B; 705A); τὴν ἡμετέραν φύσιν ὑποδύς (P. G., t. LXXIV, 465B; 477B); ἡμφιεσμένος σῶμα (P. G., t. LXXIII, 429B); ἐνδυσάμενος σῶμα (P. G., t. LXXIV, 272D); ἐν ἀνθρώπου διαλανθάνων σχήματι (P. G., t. LXXIII, 656D; 621A), etc., etc. S'il n'y avait qu'une ou deux expressions de ce genre, on pourrait à la rigueur n'y pas faire attention. Mais en face de cette multiplicité, il est difficile de ne pas en tenir grand compte. Comment saint Cyrille aurait-il pu être assez négligent pour se servir d'une terminologie si favorable à son adversaire? En fait, dans ses écrits certainement postérieurs à 428, il n'emploie aucune de ces expressions.

Comment surtout aurait-il pu admettre dans son Commentaire des mots comme τὸ φορούμενον, et ἐνοίκησις au moment même où il les condamnait dans ses lettres et dans ses écrits polémiques?

Nous avons indiqué plus haut la tournure πεφόρηκε σάρκα; en un autre endroit du Commentaire, la nature humaine est appelée τὸ φορούμενον par opposition au Verbe τῷ φορέσαντι (P. G., t. LXXIII, 161 D). Or dans son traité *adversus Nestorii blasphemias*, Cyrille déclare ces expressions hérétiques (P. G., t. LXXVI. 104C sq.).

Quant aux mots ἐνοίκησις, κατοίκησις et leurs dérivés, ils se présentent à chaque instant dans notre Commentaire, sous forme de substantif ou de verbe : τὸν ἐν σαρκὶ κατοικοῦντα Θεόν (P. G., t. LXXIII. 349A); τὸν ἐνοικοῦντα

1. En un endroit seulement, on lit εἷς καὶ μόνος φυσικῶς;... καὶ πρὸ σαρκὸς καὶ μετὰ σαρκός (P. G., t. LXXIII, 629B)

τῷ ἐκ Παρθένου ναῷ Θεὸν Λόγον (585 B) ; ὁ Λόγος ἐνῴκησε τῇ σαρκί (565 D) ; τῷ ἐνοικήσαντι Λόγῳ (577 B) ; ἐνώκησα ταύτῃ (585 C) ; cf. 601 A ; 604 A ; 620 D ; 621 A ; 629 C ; 636 C ; 1012 B ; P. G., t. LXXIV, 181 AB ; 349 CD. — Ces formules, Cyrille les employait dans ses premières œuvres ; on les rencontre dans le *de Adoratione* (P. G., t. LXVIII, 597 C) ; dans le *Commentaire sur Isaïe* (P. G., t. LXX, 973 B) ; dans le *Commentaire sur Malachie* (P. G., t. LXXII, 332 A) ; dans les homélies pascales 8 et 10 (P. G., t. LXXVII, 573 B ; 617 C). Mais du jour où il se vit dans la nécessité de combattre les doctrines nestoriennes de la συνάφεια, non seulement il cesse de s'en servir, mais il les rejette formellement comme incapables d'exprimer l'union hypostatique [1].

On peut consulter à ce sujet la *lettre aux Moines* (P. G., t. LXXVII, 24 C sq.) ; les chapitres 17 et 18 des *Scholies* (P.G. t. LXXV, 1391 D sq) ; le *de Recta Fide ad Theodosium* (P. G., t. LXXVI, 1169 A) : le *de Recta Fide ad Reginas II* (P. G., t. LXXVI, 1401 C) ; le traité *Adversus Nestorii blasphemias* (P. G., t. LXXVI, 33 A ; 52 C sq. ; 60 C ; 172 B sq. ; 176 D ; 177 D ; l'*Apologeticus adversus Theodoretum* (P. G., t. LXXVI, 397 B ; 416 D ; 421 AB) ; enfin le traité *Adversus nolentes confiteri Mariam esse Deiparam* 7 et 8 (P. G., t. LXXVI, 264 B, 265 A).

La conclusion s'impose : à moins d'admettre chez saint Cyrille une contradiction de conduite, il faut placer la composition du *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean* avant 428 [2].

Résumons brièvement les résultats de notre étude. D'après l'opinion courante, le *Commentaire* de saint Cyrille d'Alexandrie *sur l'Évangile selon saint Jean* aurait été composé après 428. Pour juger la valeur de cette affirmation, nous avons examiné successivement les deux raisons sur lesquelles on cherche à l'appuyer. La première — progrès dans l'interprétation littérale — nous a semblé insuffisante pour entraîner la conviction. La seconde — les allusions au nestorianisme — ne nous a pas paru, malgré certaines apparences favorables, assez solidement fondée : au lieu d'allusions au nestorianisme, nous avons peut-être affaire seulement à une critique de la christologie antiochienne, comme chez saint Athanase et Apollinaire. L'examen plus attentif de la terminologie christologique de notre Commentaire nous a définitivement amenés à conclure qu'en réalité, il n'est pas question ici de Nestorius. L'absence du mot θεοτόκος, qui se lit dans tous les ouvrages de Cyrille contre Nestorius, et surtout la présence de nombreuses expressions, rejetées par Cyrille à partir de 428, nous ont obligés à placer avant cette date la composition du *Commentarius in Ioannis Evangelium*.

Joseph Mahé, S. J.

Jersey.

1. Si on rencontre parfois ces expressions dans des écrits postérieurs à 428, c'est comme interprétation des textes scripturaires, v. g. *Coloss.* 2, 9 ; et il y est toujours soigneusement expliqué qu'il ne s'agit pas pour le Verbe incarné d'une *simple inhabitation morale*, mais d'une *union vraie et physique* (Cf. P. G., t. LXXV, 1385 C sq. ; P. G., t. LXXVI 1364 A ; P. G., t. LXXVII, 112 AB).

2. D'ailleurs, cette date admise, on s'expliquera bien mieux la grande place accordée dans le Commentaire à la réfutation des diverses formes d'arianisme, et le rôle un peu effacé qu'y joue le dualisme christologique que nous appelons nestorianisme.

NOTES ET CRITIQUES

Quatre mois après la décision de la Commission biblique sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque, M. Mangenot, professeur d'Ecriture sainte à l'Institut catholique de Paris, recevait l'*imprimatur* d'un livre destiné à la commenter [1]. En un temps si court, il ne pouvait que livrer à l'impression ses travaux antérieurs : les deux tiers de l'ouvrage, consacrés aux thèses critiques, avaient été rédigés comme cours; une soixantaine de pages exposent la thèse « traditionnelle » avec les arguments traditionnels des manuels catholiques; les cinquante dernières pages renferment des considérations d'ordre théologique sur la thèse de la mosaïcité du Pentateuque.

L'exposé de l'histoire, des arguments généraux et des résultats de la critique du Pentateuque, qui n'avait pas « été fait encore en langue française, au moins par la plume d'un catholique » (p. 11), représente un travail considérable. Après quelques mots sur les précurseurs très lointains et, d'ailleurs, très contestables de la critique, nazaréens, juifs ou gnostiques, M. M. esquisse le développement des diverses hypothèses qui, depuis Jean Astruc, médecin de Montpellier, se sont succédé pour synthétiser des faits nouveaux ou des faits anciens mieux interprétés : hypothèse des sources ou *documents suivis* que le rédacteur aurait compilés avec plus ou moins de respect pour leur contenu; — hypothèse des *fragments* détachés, plus tard agglomérés mais encore discernables dans l'œuvre définitive; — hypothèse des *compléments* réunis autour d'un écrit fondamental unique; — hypothèse nouvelle des *documents*, élohiste, yahvéiste, deutéronomiste, sacerdotal, qu'on a coutume de désigner par les sigles E, J, D, P.

Cette dernière hypothèse est celle qui règne aujourd'hui. M. M. expose brièvement la méthode de travail qui aboutit à ce partage documentaire : elle est toute de constatation : présence de récits deux ou trois fois répétés avec des détails divergents d'un récit à l'autre; indications historiques, géographiques, législatives qui trahissent un établissement sédentaire et un degré de civilisation tout autres que ceux des Juifs au temps de Moïse; différence des idées, de l'esprit, des tendances, du vocabulaire; bref, des centaines de faits qui, groupés selon leurs affinités, permettent, sinon de reconstituer les documents utilisés, au moins de distinguer et d'isoler ce qui en reste dans notre Hexateuque. La mise en œuvre de ces critères pour la découverte des quatre grands documents et pour leur mode de compilation par les rédacteurs successifs est exposée avec beaucoup de détails. Nous ne pouvons nous y arrêter, bien que ce soit la partie la plus importante et la plus instructive de l'ouvrage. Il sera peut-être préférable de signaler au lecteur qui en voudrait entreprendre l'étude, un travers très « traditionnel », chez nous, et auquel, malgré tous ses désirs de rester un « rapporteur » (p. 12) objectif, M. M. n'a pas su complètement échapper.

C'est le travers qui consiste à faire grand état des « contradictions de la critique » et à les considérer comme sa moins discutable réfutation (p. 13, p. 249). Pour les mieux apprécier et n'en pas fausser la portée, il faudrait

1. *L'authenticité mosaïque du Pentateuque.* Letouzey et Ané, Paris, 1907.

ne pas méconnaître les deux ou trois faits suivants. — 1° S'il y a mille questions secondaires où les critiques sont en désaccord, il y en a bien quelques-unes, et non des moindres, où l'ensemble moral des critiques qualifiés forme un *consensus* qui ne peut qu'en imposer; — 2° en matière de critique documentaire, on doit attacher moins d'importance aux dates absolues qu'aux dates relatives : les critiques peuvent ne point placer D tous à la même date, tandis que tous le placeront après E; — 3° les travaux de la critique s'espacent sur une durée de plus d'un siècle; est-il loyal de refuser à la critique le droit de changer ses hypothèses en un temps si long et rempli par un effort scientifique d'ensemble jusqu'alors inouï? Pour ce qui concerne les variations ou contradictions des critiques pris individuellement, — et les critiques ne se font pas faute d'indiquer eux-mêmes leurs fluctuations, — plutôt que de les leur reprocher, ne serait-il pas juste d'y voir une preuve de loyauté intellectuelle? Pour personne, pas même en exégèse, il n'est agréable d'avoir à se dédire, et, *a priori*, on peut penser qu'il y faut des raisons scientifiques sérieuses. Au surplus, on pourrait avoir certains égards pour les critiques, même à ne considérer que leur contribution dans ce que les décisions de la Commission biblique représentent de progrès sur un temps peut-être pas très éloigné de nous. Car, convenons-en du moins, qui a établi l'existence « de sources, documents écrits ou traditions orales » desquels « plusieurs parties » se « trouvent insérées » dans le Pentateuque (ad III)? Qui a relevé avec précision « des gloses ou des explications insérées dans le texte, ... des leçons fautives, dues à la maladresse des copistes » (ad IV)? Qui? sinon les critiques par des travaux patients, pénibles, accumulés et revisés par plusieurs générations. Il ne faut pas afficher une sévérité trop hautaine à l'égard de ceux qui, ayant longuement et laborieusement cheminé, ont fait quelques faux pas.

En passant, dans le livre de M. M., de la thèse critique à la thèse traditionnelle, un lecteur encore neuf serait singulièrement frappé par la différence de méthode et d'arguments : vocables hébreux[1], sigles algébriques, lignes entières de références ont disparu; l'hébreu, comme s'il n'était plus chez lui, s'est travesti en caractères latins; plus de preuves péniblement étayées de nombreux textes, mais très souvent des considérations trop peu condensées et des appels trop fréquemment réitérés à la pure possibilité (cf. p. 219, 220, 264); et c'est le jeu des possibles qui a autorisé plusieurs des fantaisies exégétiques de Renan. Il n'y a à peu près rien dans toute cette partie qu'un prêtre français, eût-il quitté le séminaire depuis trente ans, ne pût trouver dans ses premiers rudiments. Mais quoi! c'est la thèse traditionnelle, et qu'y pouvait-on changer? Rien, sans doute, mais encore n'eût-il pas fallu lui imposer cette attitude humiliée en face de sa rivale, et M. M., qui est un des convaincus de l'authenticité mosaïque du Pentateuque, aurait pu, devrait même, en établir les raisons scientifiques avec tout le luxe d'information et toute la solidité d'argumentation dont il a fait loyalement la preuve pour exposer l'opinion qu'il ne partage pas. En dehors et en plus de l'appareil critique, il aurait pu aussi élucider quelques questions préliminaires, nous dire, par exemple, ce qu'il faut entendre au juste par « tradition juive ». C'est une « tradition juive » que la Mishnâ remonte jusqu'à Moïse; c'en est une autre que la traduction du Pentateuque par les soixante-douze vieillards de l'île de Pharos; et c'est

1. Ils sont fort malmenés, soit dit en passant, dans la première partie.

aussi sans doute une « tradition juive » que Jésus de Nazareth n'est pas le Messie. A ces fausses « traditions », nous ne devons pas notre adhésion, mais si nous la donnons à la « tradition juive » de l'authenticité mosaïque du Pentateuque, c'est qu'elle a un ou des caractères particuliers qui manquent aux autres. Pourquoi ne pas les avoir décrits? De plus, la tradition juive, — dont M. Halévy (p. 257) est un singulier représentant, puisqu'en admettant l'unité rédactionnelle du Pentateuque, il en soutient aussi le caractère légendaire, — et la tradition chrétienne même, qui sont peut-être le grand argument de l'authenticité mosaïque, n'admettent sûrement pas des sources ou documents : et alors, irons-nous dire que la Commission biblique et M. M. sont en contradiction avec la « tradition »? Non; mais ici encore il fallait expliquer.

L'ouvrage se termine par des considérations théologiques. L'authenticité mosaïque du Pentateuque est-elle de foi divine? Il s'est trouvé des théologiens pour le dire. Est-elle au moins théologiquement certaine? Oui, disent d'autres théologiens. Peut-elle être débattue librement entre catholiques, « comme toute opinion qui n'intéresse en rien la foi » (p. 300)? Quelques savants catholiques l'ont pensé et l'ont dit. M. M. ne le pense pas. Et ici encore on aurait aimé qu'il prît les choses d'un peu plus haut et que, pour appuyer sa décision d'ailleurs modérée, il expliquât en quoi consiste exactement l'autorité doctrinale ou disciplinaire de la Commission biblique. Cette Commission n'est pas une Congrégation. Sans doute, comme nous le lisons dans le texte de la décision, « le Saint-Père a approuvé les Réponses » et « a ordonné de les publier »; mais « l'approbation du Pape *in forma communi* — les canonistes sont unanimes là-dessus — ne change ni la provenance, ni la nature d'un décret. Le décret, ici, n'émane ni du Pape, ni même d'une Congrégation romaine, mais d'une Commission; il garde une valeur *directive*, mais l'autorité pontificale n'y est pas engagée directement; *a fortiori* l'infaillibilité n'est pas en cause [1] ».

* * *

Le R. P. Prat [2] s'est chargé de donner un Origène à la collection de la *Pensée chrétienne*. La tâche était ardue : le champ où il fallait glaner est immense; surtout le caractère particulier de l'homme et de l'œuvre paraît défiguré dans une anthologie. « Nul ne perd davantage à être connu par extraits. Origène n'est point styliste... La multitude et la variété de ses ouvrages rend difficile une idée d'ensemble. Il faut choisir entre la méthode des auteurs de la Philocalie, qui se limitent à trois ou quatre points et ne présentent qu'un aspect de cette grande figure, ou le morcellement qui rapetisse toutes les lignes et dénature tous les traits. »

Le P. P. a choisi la méthode de la Philocalie, mais en l'orientant résolument dans le sens de nos préoccupations les plus actuelles. Toutes, il est vrai, ne reçoivent pas ici satisfaction, et nous sommes un peu déçus qu'on nous renvoie à un avenir indéfini pour l'étude d'Origène apologiste, philosophe et critique. Le théologien et l'exégète ont seuls préoccupé le P. Prat. Le *Periarchon* forme le cadre du livre et fournit la plupart des extraits, mais il est constamment confronté avec les œuvres grecques les moins mal conservées. Le théologien est jugé avec « cette neutralité bien-

1. P. Condamin, S. J., dans la *Revue Pratique d'Apologetique*, t. III. p. 417.
2. *Origène. Le théologien et l'exégète* (Collection *la Pensée chrétienne*): Paris, Bloud. 1907.

veillante, faite d'admiration, de pitié, de sympathie et de blâme discret, qu'ont observée à son égard les Pères de l'Eglise les plus illustres. » Cependant, l'admiration et la sympathie dominent, et l'on sent que certains paladins de l'orthodoxie, dans le genre de S. Epiphane, plaisent moins à l'auteur que le chercheur hardi et modeste, ordinairement soucieux de présenter en première ligne l'enseignement commun de l'Eglise et de ne proposer ses idées personnelles, ses vues les plus audacieuses, qu'à titre d'hypothèses revisables. Les deux chapitres de l'introduction, — très pleins de faits et très sobres de dessin, — tendent à réduire au minimum la part d'Origène dans l'origénisme hétérodoxe et l'importance de celui-ci dans l'histoire générale du dogme. Et à vrai dire, s'il est de toute nécessité de faire la part du feu et de sacrifier les spéculations du *Periarchon* sur la préexistence et le sort final des esprits, il n'est que juste de rappeler que ces textes malheureux, qui « par un effet assez naturel de perspective, semblent envahir aujourd'hui l'œuvre entière, n'en formaient jadis qu'une partie infinitésimale. »

Dans l'étude de l'exégèse d'Origène, le P. PRAT a surtout à cœur d'écarter des préjugés trop communs, et ici tout lecteur de bonne foi sera entièrement de son avis. Si l'on commet un contre-sens complet en croyant qu'Origène a admis des erreurs dans la Bible, on lui prête, d'autre part, une absurdité manifeste en insinuant qu'il aurait dépouillé certains passages de tout sens littéral, *au sens moderne du mot :* autant vaudrait dire que « le Saint-Esprit a parlé parfois pour ne rien dire. » Il y a là une méprise de terminologie : on n'a pas vu que chez Origène l'expression vague de « sens spirituel », loin de se confondre avec ce qu'une exégèse rigoureuse appellera plus tard le sens typique, recouvre toutes les nuances intermédiaires entre le sens littéral figuré et le sens accommodatice le plus lointain. Après cela, on peut dénoncer les excès de l'allégorisme alexandrin, et le P. PRAT ne s'en fait pas faute : peut-être, dira-t-on avec lui, cette réaction était-elle nécessaire contre le littéralisme grossier des chiliastes et cet invraisemblable anthropomorphisme qui s'obstina longtemps dans l'étroit cerveau des moines égyptiens. Il reste que le plus grand docteur de l'Eglise primitive a cru devoir à l'Esprit-Saint de reconnaître les imperfections de la Bible et de chercher la vraie pensée de l'auteur divin derrière le sens « obvie » de certaines pages inspirées. Et, loin de lui en faire un reproche, les Pères les plus orthodoxes, ont maintes fois suivi son exemple. Il importe de ne pas l'oublier, si l'on veut faire état de l'unanimité de la tradition patristique. Quand on soupçonnerait cette constatation de n'être pas étrangère à la sympathie si marquée du P. PRAT pour son auteur, où serait le mal?

* * *

Sous ce titre : *Les fondements du devoir* [1], notre collègue M. FRANON a eu l'heureuse idée de réunir en volume les conférences qu'il avait données avec un vif succès, au début de l'année 1905, à l'Institut catholique de Toulouse. Le but de ces conférences, ainsi que l'explique l'auteur, est d'étudier « avec autant d'impartialité, de rigueur et de clarté qu'on pouvait, les solutions du problème moral si « représentatives » proposées par MM. F. Rauh, L. Lévy-Bruhl, A. Cresson et E. Zyromski, pour

1. Paris, Roger et Chernowitz, 1906.

montrer « qu'il devient impossible, une fois rejetée comme contradictoire ou du moins comme contestable la métaphysique déiste, d'établir sur un fondement rationnel quelconque une règle de vie obligatoire ». A M. Rauh qui entend constituer une morale relative et strictement expérimentale en dégageant les lois de l'action de l'analyse de la conduite de l'honnête homme, M. Franon objecte que le procédé inductif est bien à tort présenté comme le seul scientifique; que d'ailleurs il est fort malaisé, tant les critères indiqués sont vagues, de discerner l'honnête homme; et qu'enfin, même si on parvient à les formuler, les lois de ce relativisme moral n'ont aucune valeur impérative. A l'encontre de M. Lévy-Bruhl qui attaque la notion, la méthode et les postulats fondamentaux de la méthode traditionnelle, l'auteur montre que cette critique suppose une méconnaissance de la vraie méthode employée en morale, qui n'est pas uniquement déductive, et de la portée de l'affirmation traditionnelle de l'identité de la nature humaine, que l'on entend seulement de l'identité spécifique; et il explique par leur origine rationnelle les variations de la conscience morale à travers les âges; d'autre part, dans la réalité sociale, d'où prétend partir M. Lévy-Bruhl pour sa construction morale, il reconnaît, non un principe, mais un résultat du développement rationnel et surtout de l'influence chrétienne. La troisième conférence prend acte des déclarations de M. Cresson sur l'irrationalité des morales indépendantes de la métaphysique, mais discute ses objections contre le déisme et la sanction de la vie future tirées soit de l'analyse de l'idée de Dieu Créateur, soit des données des sciences expérimentales, et, en particulier, des conditions physiologiques de la mémoire et de leur rapport avec l'identité personnelle. Enfin, dans la quatrième conférence, M. F. réfute les morales naturalistes présentées par M. Cresson et par M. Zyromski.

On comprend notre scrupule à dire ici-même du livre de M. Franon tout le bien que l'on doit en penser : pour indiquer le mérite de l'œuvre il suffira de signaler qu'elle témoigne chez l'auteur d'une connaissance mûrement réfléchie de mouvements d'idées contemporains, d'un grand souci de sincérité dans l'examen des systèmes étudiés, d'une grande habileté pour dégager dans une œuvre compliquée les thèses maîtresses, et d'une rare vigueur de logicien dans leur discussion. La deuxième conférence sur la morale présentée par M. Lévy-Bruhl nous paraît plus expressive de ces qualités. Quelques notes complètent le volume; le lecteur goûtera surtout celle qui traite de la force démonstrative non nécessitante des arguments de la théodicée classique.

* * *

Sur le livre de M. Hébert, *Le divin, expériences et hypothèses* (Paris, Alcan, 1906), on ne saurait s'exprimer mieux que ne fait *l'Ami du clergé* (24 janvier 1907), auquel nous empruntons les lignes qui suivent.

Ce livre est l'œuvre d'un prêtre qui, après s'être dévoué de longues années et avec un réel succès à l'éducation de la jeunesse chrétienne dans un de nos plus célèbres établissements libres de Paris, a quitté, il y a trois ou quatre ans, l'habit ecclésiastique et accepté une chaire à l'Université nouvelle de Bruxelles (Université libre, fondée par la libre-pensée belge pour faire échec à l'Université catholique de Louvain et aux deux Universités d'Etat, Gand et Liège, point assez « libres » dans leur pensée). Il avait passé la cinquantaine déjà : il avait perdu la foi lentement, insen-

siblement presque, au contact des doctrines d'un subjectivisme teinté de panthéisme. Il n'a jamais été en possession de la vérité de la philosophie chrétienne. Ceux qui l'ont connu disent qu'il a toute sa vie été panthéiste. Ils l'aimaient pour ses heureuses et généreuses qualités, fermant les yeux sans doute sur le péril que créait pour lui cet état d'esprit; ils n'ont pas cessé de l'aimer.

On comprend, après cela, ce qu'a de douloureux pour nous la lecture de ces pages où un homme qui fut notre confrère traite de matières qui nous sont si chères. Il en traite sans haine, avec une sérémité où jamais rien se révèle des orages qui ont dû bouleverser son âme. On est presque tenté de le regretter pour lui. S'il y portait plus de passion, peut-être le retour semblerait-il moins éloigné. Et d'autre part, on est si consolé de l'entendre parler de nous, de nos mystiques, avec une sincère estime, avec admiration même, de l'entendre les venger d'imputations qui ont été formulées contre eux par des gens qui étaient moins que lui au courant de ces choses.

Les « expériences et hypothèses » dont il est question dans ce livre, ce ne sont pas les siennes propres, mais celles qui ont cours et s'entrechoquent à l'heure qu'il est dans le monde philosophique. Car il est incroyable jusqu'à quel point on se préoccupe et se passionne, dans le monde de la philosophie séparée, pour ces questions de sentiment religieux en général et de phénomènes mystiques en particulier; et il est malheureux que l'on entende parfois des prêtres dédaigner ces choses et les mettre en bloc au compte d'imaginations maladives.

M. Hébert fait donc ici la critique du sentiment religieux, des divers types d'expérience religieuse constatés dans l'humanité. Car il y a plusieurs types religieux, il y a plusieurs manières de penser, dit-il donc aussi plusieurs manières de penser le divin. Et de même qu'il n'est pas qu'un seul procédé de pensée, mais, pour le moins, trois grands types généraux selon que *prédomine* l'émotivité, l'intellectualité ou la tendance à l'action : — de même aussi, les manifestations en matière religieuse varient selon que, dans la conscience religieuse, *prédomine* l'élément *émotif*, l'élément *intellectuel* ou l'élément *actif*.

Prédominance de l'élément émotif : les *mystiques :* il note ce qu'il y a d'erroné et d'étroit dans la conception de ceux qui ne veulent voir dans les délices mystiques qu'un érotisme dévié ou un vulgaire épicurisme : les délices de l'extase ne sont pas tout dans la vie mystique, et ne dispensent pas de la lutte toujours dure contre les tendances inférieures. Les mystiques poursuivent l'amour, mais pour atteindre la sainteté. Ils sont passionnés d'amour, mais passionnés surtout de perfection morale. C'est quelque chose de parfait qu'il leur faut à aimer, quelque chose de parfait qu'il leur faut à imiter : « Ce n'est plus le simple sentiment du parfait, c'est l'*obsession* du parfait, mais l'obsession rend témoignage à l'existence du sentiment... Les exagérations maladives, les aberrations pathologiques, les excentricités regrettables ne doivent jamais nous faire perdre de vue ces constatations. »

Prédominance de l'élément intellectuel : les *métaphysiciens :* discussion des arguments traditionnels « dits preuves de l'existence de Dieu »; le problème de la personnalité divine au triple point de vue métaphysique, historique et psychologique (c'est ici la grande pierre d'achoppement de M. Hébert : le dernier article qu'il a signé alors qu'il n'avait pas encore quitté nos rangs, était intitulé : *La dernière idole*, dans *Revue de Méta-*

physique et de Morale, et cette « dernière idole », dernier vestige de l'antique paganisme! c'est le « Dieu personnel »!), — le problème de la finalité et de la Providence, l'objection de l'existence du mal et la multiplicité des solutions que l'on a tenté d'y apporter; — le problème de la grâce et de la liberté.

Prédominance de l'élément actif : inanité des efforts de ceux qui ont prétendu ramener l'activité religieuse à l'activité morale, — à l'activité subconsciente ou inconsciente, — à l'activité vitale (procédé dynamique, suggestion qui augmente la vie) : — autant d'explications qui sont intéressantes et vraies dans ce qu'elles affirment, mais incomplètes et insuffisantes à rendre compte du fait religieux, si l'on n'y ajoute cet élément *sui generis* que, sous les noms de *meilleur*, de *parfait*, on constate dans tous les témoignages religieux (M. Hébert ne dit pas : sous le nom de *Dieu*, parce que ce nom inclut encore une idée de personne et que, pour lui, l'idée de rapports personnels avec une divinité personnelle n'est pas essentielle au sentiment religieux).

C'est cette tendance au « meilleur », au « parfait » (puisque l'on ne veut pas désigner Dieu par son nom personnel), c'est cette tendance qui est de l'essence de la vie humaine, et qui par conséquent a toujours subsisté et subsistera toujours, et qui par conséquent fournira toujours au sentiment religieux, aux religions, leur base solide d'ordre expérimental, quel que soit d'ailleurs le dosage des éléments émotifs, intellectuels, actifs, dosage très variable selon les tempéraments.

Quant à vouloir préciser les formes religieuses que pourra se créer l'humanité, ce serait « aussi oiseux que de prétendre deviner et déterminer les formes d'art de l'avenir ». M. Hébert se dit persuadé que l'œuvre de critique et d'analyse qui s'opère en ce moment amènera une épuration du sentiment religieux. — Quelle douleur de voir tant de talent, tant d'érudition, tant de sincérité et d'honnêteté intellectuelle se dépenser dans ce livre pour se clore sur ce vague espoir de formes indécises dont on ne veut préciser qu'une chose : c'est qu'elles seront supérieures à la révélation chrétienne de Dieu!

***

Parmi les nombreuses, très nombreuses, publications de la maison Bloud, signalons-en deux très distinguées : *Le travail historique* (Paris, 1906) par MM. Brehier et Desdevises du Dezert, professeurs à l'université de Clermont, traitant de l'histoire, de l'organisation matérielle du travail historique, de la méthodologie, de l'histoire moderne et contemporaine, des divers genres d'histoire, de la composition et du style. On regrettera que l'histoire ecclésiastique ancienne soit restée en dehors des perspectives des deux écrivains. Pour le reste, leur exposé méthodologique est excellent. Que n'avons-nous pareil petit livre pour chacune des branches de l'enseignement des sciences ecclésiastiques? — M. Giraud donne une édition des *Pensées* de Pascal, revue sur les manuscrits et les meilleurs textes, accompagnées de notes brèves, précédées d'une introduction qui a pour titre : « De la modernité des *Pensées* de Pascal ». L'auteur a pu profiter de l'étude si remarquée du R. P. Lagrange sur « Pascal et les prophéties messianiques » (*Revue biblique*, octobre 1906). M. Giraud est, avec Georges Goyau, un des plus solides et brillants disciples de Brunetière.

MM. Moulard et Vincent, licenciés es lettres, professeurs au petit sé-

minaire de Combrée, se sont mis à deux pour rédiger une *Apologétique chrétienne* (Paris, Bloud, 1907). Très faible.

M. Buche publie à Lyon chez Cumin et Masson éditeurs, *l'abbé Camille Rambaud de Lyon, sa vie, ses œuvres sociales* (1907), avec une préface de M. Aynard. Ce livre n'est pas seulement attachant, émouvant même, dans la simplicité d'un récit sobre et exact : c'est un livre remarquable, plein d'idées actuelles, fécondes. Nous souhaiterions que ce livre révélateur eût toute la diffusion possible dans le monde des catholiques sociaux.

La brochure de M. Victor Giraud, *Anticléricalisme et Catholicisme* Paris, Bloud, 1906), est une étude critique du livre paradoxal de Faguet, *L'anticléricalisme* (1905). Ces quelques pages de M. Giraud sont fortes et lumineuses. Puissent-elles contribuer à l'éducation de l'opinion catholique et tout autant de l'opinion sans épithète.

***

Si l'on n'est pas induit en erreur par les similitudes de noms du catalogue attaché au présent volume, Édouard Dujardin, auteur de *La Source du Fleuve Chrétien*[1], s'était préparé, — oh! d'un peu loin, — à écrire cette « histoire critique du Judaïsme ancien et du christianisme primitif » (c'est le sous-titre du livre), en donnant au public du *Mercure de France* une pièce de théâtre : *Antonia*, et deux romans : *L'Initiation au Péché et à l'Amour* et *Les Lauriers sont coupés*. Donc, Édouard Dujardin remonte le fleuve chrétien jusqu'à sa source; elle n'est pas aussi loin que nous avions la naïveté de le croire. Si nous voulons nous laisser « initier » nous apprendrons qu'en « 588, l'histoire juive commence » (p. 43), juste à l'heure où la première Jérusalem en ruines finit une histoire de quatre siècles qui, pour l'auteur, n'en est pas une. « Un quart de siècle après Esdras, l'État juif », à peu près assis, peut « avoir enfin une littérature » (p. 84); elle est due, dans sa partie historique, aux « prêtres jérusalémites », dont Édouard Dujardin signale « le coup d'audace génial » p. 89) suivi (p. 90) d'« une décision non moins géniale », et qui visait non pas seulement à refaire le passé en le remaniant d'après des idées nouvelles comme le prétendent les critiques d'hier, mais à remplir un passé vide, des légendes volées aux peuplades voisines. Ces légendes permirent de mener l'« histoire » du peuple juif jusqu'à l'époque des Juges. Pour les temps antérieurs, ces singuliers écrivains, se trouvant « en face d'un trou béant, ... allaient faire œuvre de pure imagination » (p. 95). Le procédé était trop simple et trop heureux pour n'être pas renouvelé plus tard. A l'époque grecque, on fabriqua de toutes pièces les prophètes, hommes et œuvres. « Ce fut la grande création de la littérature juive » p. 172). M. D. en expose les résultats avec une connaissance matérielle de la Bible qu'on regrette infiniment de voir gaspillée en une thèse si fantaisiste. Cependant, le « Fleuve » a été grossissant : à partir du IIe siècle avant J.-C., ses ondes se chargent encore de nouveaux affluents : la littérature pieuse des psaumes et la littérature tumultueuse des apocalypses. Puis « au commencement du premier siècle,... le personnage que la fiction des écrivains du IVe et du IIIe siècle avait imaginé, se trouva réalisé » (p. 357), c'est le prophète. Ne nous méprenons pas. M. D. le comprend d'une façon peu commune, car de ces prophètes il fait des « rebouteurs et diseurs de bonne aventure », « des thaumaturges, guéris-

1. Paris, Société du Mercure de France, 1906.

seurs d'hommes et de bêtes, errant de bourgade en bourgade, vivant de mendicité et de maraude, entourés d'une bande d'acolytes recrutés dans les basses classes de la société ». Tels, à l'en croire, Jean-Baptiste, Jésus de Nazareth, Theudas (p. 357). Enfin, au premier siècle, après les convulsions du judaïsme expirant en Palestine, dans les juiveries de la dispersion, chez les judaïsants et chez les humbles, surgit tout à coup la nouvelle de l'apparition du « royaume » : elle était annoncée « par un Juif de Tarse en Syrie, de son métier fabricant de tentes, Shaoul ou Saul, dit Paul » (p. 406). Telles sont les doctes constructions, trop bizarres pour qu'on s'en indigne, d'un dramaturge romancier; avant de composer pareil livre, il aurait dû méditer l'adage qu'il cite lui-même : *the right man in the right place* (p. 393).

***

Sur l'histoire de la Réforme en Suède, on devra désormais étudier le livre de M. J. Martin, *Gustave Wasa et la réforme en Suède* (Paris, 1906). C'est le seul livre français qui existe sur la question et on le lira avec intérêt et profit. L'établissement de la Réforme en Suède n'est qu'un épisode de la constitution du pays en royaume indépendant, sous Gustave Wasa (1523-1560). L'Église de Suède avait le malheur d'être riche, en un temps où le nouveau maître se trouvait aux prises avec de grandes difficultés d'argent : paiement de dettes contractées pendant la guerre qui lui avait donné le pouvoir; organisation du nouveau gouvernement. L'exemple de l'Allemagne ne fut pas perdu pour le souverain besogneux qu'était Gustave Wasa. Tout d'abord il pressura les évêques et le clergé. Il en vint ensuite à des procédés plus lucratifs : l'introduction du nouvel évangile, immédiatement suivie, comme de juste, par la sécularisation des biens ecclésiastiques.

L'avantage de cette histoire est de montrer avec un grossissement considérable les motifs, étrangers à la religion, qui ont assuré le triomphe de la Réforme dans les divers États. En Suède, l'intérêt politique et financier apparaissent comme les causes déterminantes et avouées de la conversion du pays. Trois dates marquent les étapes qui font sortir la Suède de l'Eglise catholique : en 1526, les couvents sont fermés et la juridiction ecclésiastique maintes fois usurpée par le souverain; en 1527, la diète de Vesterus décrète la sécularisation des biens ecclésiastiques; en 1529, l'assemblée d'Orebro fixe le dogme et la liturgie. Sans doute les préoccupations de ces politiques suédois ont pour nous peu d'intérêt et sont d'ailleurs assez monotones; mais de nombreux chapitres du livre de M. J. Martin sont consacrés à des questions fort instructives d'histoire ecclésiastique : missions diplomatiques envoyées par la cour de Rome; discussions théologiques; désarroi et impuissance de l'Église de Suède amenés par suite de longs abus : tout autant de pages excellentes.

***

Depuis quelques années déjà, le grand ouvrage de Jansenn sur l'*Histoire du peuple allemand* est devenu chez nos voisins comme un centre autour duquel viennent se grouper, pour l'éclairer et le compléter, diverses études historiques ou publications documentaires. Avec le présent[1]

1. *Die Reise des kardinals Luigi d'Aragona durch Deutschland, die Niederlande, Fran-*

fascicule s'ouvre le tome IV de la collection. Il contient le récit d'un voyage, fait en 1517-1518 par le cardinal Louis d'Aragon. Quand il entreprit ce voyage qui devait le conduire à travers l'Allemagne, les Pays-Bas, la Haute-Italie, Louis d'Aragon amenait avec lui comme secrétaire Antoine de Beatis, un lettré quelque peu artiste, d'une curiosité sans limite. De sa propre initiative et pour son usage personnel, Antoine de Beatis s'astreignit à rédiger son journal de voyage, où il notait au jour le jour ce qu'il trouvait de plus remarquable sur sa route. C'est ce journal de voyage que M. L. Pastor a découvert dans une bibliothèque de Naples et édité aujourd'hui avec une introduction, un commentaire et des notes où abondent les renseignements bibliographiques, géographiques ou autres, utiles ou nécessaires pour faciliter l'intelligence du texte italien.

Pour comprendre l'étendue et l'intérêt de ce voyage, il n'est peut-être pas inutile d'apprendre à nos lecteurs qu'il s'exécuta tout à loisir, et dans les meilleures conditions où il fut possible de voyager alors. Le prétexte mis en avant pour justifier le déplacement d'un cardinal de famille royale comme Louis d'Aragon, c'est qu'il avait à aller présenter ses hommages au roi d'Espagne, Charles-Quint. En réalité, Louis d'Aragon semble avoir quitté Rome sur l'ordre du pape Léon X qui le frappait d'une année d'exil pour la part, au moins indirecte, qu'il avait prise au complot du cardinal Petrucci. Louis d'Aragon s'arrangea pour donner à son exil la forme et la durée d'un long voyage. Ferrare, Trente, Nuremberg, Strasbourg, Spire, Mayence, Cologne, Anvers et Meddelbourg marquent, pourrait-on dire, les principales étapes de la première partie du voyage. On trouva, dans cette dernière ville, Charles-Quint, attendant un bon vent qui lui permit de s'embarquer pour l'Espagne. Après une halte de dix jours auprès du futur Empereur, nos voyageurs reprennent leur route qui les mène à Calais et bientôt à la cour de François Ier, alors (7 septembre) en fête à Gaillon chez l'archevêque de Rouen. On visite ensuite Paris, Angers, Blois, Lyon, Marseille, Gênes et Milan, pour ne nommer que les haltes les plus importantes. Presque partout, le méticuleux secrétaire trouve matière à remarques curieuses et instructives. Monuments publics, églises, reliques, bibliothèques, inscriptions, manuscrits à miniatures, galeries de tableaux, armements publics, sites pittoresques, costumes et mœurs populaires, productions agricoles, en céréales, en légumes, etc., attirent tour à tour son attention. Observations et impressions y décèlent bien l'homme de la Renaissance, chez qui le culte de l'art sous ses diverses manifestations ne laisse pas moins subsister encore un très vif sentiment de la nature. Nous avons donc là, pour les pays que traversent Louis d'Aragon et son secrétaire, un tableau aussi complet que vivant de leur développement artistique et de leur état économique et religieux à la veille de la Réforme.

***

Un récent volume sur l'*Épiscopat français*[1] réalise presque, pour le XIXe siècle, une idée que notre *Bulletin* préconisait naguère pour la période antérieure, celle de la reprise et de la continuation de la *Gallia christiana* par des collaborateurs diocésains. Chaque diocèse figure ici, par rang de lettre, et pour chacun d'eux, on nous fait connaître son état

kreich und Oberitalien, 1517-1518, beschrieben von Antonio de Beatis (Fribourg en Brisgau, Herder, 1905).

1. *L'Épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation* (Paris, librairie des Saints-Pères, 1907).

en 1802, les modifications qu'il reçut en 1822, et la série des évêques qui ont occupé le siège depuis le Concordat jusqu'à la séparation. Les notices qui leur sont consacrées, ne prétendent sans doute pas, comme nous l'apprend l'auteur de l'*Introduction*, à l'ampleur ni à l'éclat des compositions historiques ou littéraires; aussi bien le moment n'est-il pas venu d'écrire déjà l'histoire définitive de cet épiscopat d'hier. Mais tous les renseignements positifs qu'il peut y avoir intérêt à connaître sur la personne de ces évêques, sur la part qu'ils prirent aux divers événements dont se compose la vie de l'Église en ce siècle disparu, indications bibliographiques, armoiries, iconographie, se trouvent ici rassemblés. Les travailleurs, pourvus de ce précieux répertoire, en sauront gré à la Société bibliographique qui a pris l'initiative et assuré le succès de cette publication, en suscitant et en coordonnant les efforts de 50 collaborateurs, venus du ministère paroissial, des administrations diocésaines, du clergé enseignant, des sociétés savantes, ou de l'Université.

L'impression qui se dégage de la lecture de ces 516 notices épiscopales, se trouve exprimée dans l'*Introduction*, écrite par Mgr Baunard, avec l'éloquence qu'on lui connait. On ne saurait mieux faire pour en donner l'idée que d'en détacher quelques lignes : « L'Église de France, au XIXe siècle, fut bien l'Église militante et à une immense majorité, ces évêques ont bien mérité de la patrie chrétienne. Évêques restaurateurs.... évêques pasteurs qui ne pourraient se compter, évêques docteurs, orateurs, écrivains, théologiens, polémistes, évêques missionnaires et, à leur tête, cet incomparable ouvrier qui fut le grand cardinal d'Afrique; évêques confesseurs de la foi desquels la liste, semble-t-il, est loin d'être close encore; évêques martyrs, tels que le magnanime Mgr Affre, tombant sur les barricades en donnant sa vie pour son troupeau : un tel épiscopat peut défiler le front haut devant l'histoire, elle s'inclinera devant lui ».

*
* *

L'étude de M. Claude Bouvier sur *Henri de Tourville* (Paris, Bloud, 1906), a été d'abord une conférence donnée avec un très vif succès dans notre Institut de Toulouse au printemps de 1906, avant d'être le volume annoté de notes très intéressantes, qui a paru, voici quelques mois à peine, qui a été remarqué tout de suite, et qui même a soulevé dans une revue lyonnaise un échange de « considérations » entre fervents de la Science sociale. M. Bouvier a sur ces fervents l'avantage d'être simplement un moraliste. Il a été conquis, en lisant *Piété confiante*, par ce grand directeur d'âmes qu'était l'abbé de Tourville. Il nous raconte quelle fut sa formation, quelle son œuvre de sociologue et d'apologiste aussi, quelle enfin la manière de sa direction spirituelle. Ce petit volume renferme des pages de tout point supérieures par leur sincérité, leur justesse et leur sympathie.

La Rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

UNE ŒUVRE INÉDITE DE SAINT IRÉNÉE

Après les œuvres d'Irénée les plus connues de son temps, Eusèbe signale « une démonstration de la prédication apostolique adressée à un frère du nom de Marcien [1] ». L'historien eut-il en mains ce traité ou discours? On ne saurait le dire ; l'expression dont il se sert ne permet de rien affirmer. Jamais, d'autre part, il ne fit aucun emprunt à l'Ἐπίδειξις — pour la désigner par son nom original — ni n'en fit d'autre mention que celle qu'on vient de lire. Celle-ci était même assez obscure pour qu'on ait pu se demander, du moins à s'en tenir à la traduction de Rufin, si elle n'était pas le simple développement du titre affecté à l'ouvrage que vient de désigner Eusèbe. Cette question est aujourd'hui tranchée définitivement, avec d'autres plus importantes, par la découverte de l'Ἐπίδειξις sinon dans le texte original, du moins dans une traduction arménienne.

Nous la devons à M. l'archimandrite Karapet, et il nous fait l'histoire de son heureuse fortune avec une abondance de détails et une modestie qui lui donnent également droit à notre reconnaissance et à nos félicitations. C'est donc d'après son récit que je raconterai sa trouvaille aux lecteurs du *Bulletin*, comme c'est à lui que j'emprunterai tous les renseignements sur le nouveau texte de saint Irénée et sur l'usage qui en a été fait en Arménie.

Donc, au mois de décembre 1904, M. Karapet était occupé à feuilleter des manuscrits conservés dans l'église

1. Ἀλλὰ γὰρ πρὸς τοῖς ἀποδοθεῖσιν Εἰρηναίου συγγράμασιν καὶ ταῖς ἐπιστολαῖς φέρεταί τις αὐτοῦ πρὸς Ἕλληνας λόγος... Περὶ ἐπιστήμης ἐπιγεγραμμένος καὶ ἄλλος ὃν ἀνατέθεικεν ἀδελφῷ Μαρκιανῷ τοὔνομα· Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. *H. E.*, v. 26.

Sainte-Marie d'Erivan, quand son œil fut attiré par le nom de saint Irénée inscrit sur l'un d'eux. En y regardant de plus près, il lut, après le nom d'Irénée, le titre « Démonstration de la prédication apostolique ». La pensée lui vint assez vite qu'il avait là sous ses yeux l'Ἐπίδειξις mentionnée par Eusèbe. Un examen plus attentif le confirma dans sa première intuition. Le manuscrit contenait les deux derniers des cinq livres du grand ouvrage de saint Irénée contre les hérésies, puis pour la seconde fois le titre « Démonstration de la prédication apostolique ».

Des occupations professionnelles ne permirent pas à M. Karapet de publier aussitôt le nouveau texte. Mais il ne tarda pas à s'assurer la collaboration de M. Erwand Ter-Minassiantz, l'archidiacre d'Etschmiadsin, déjà avantageusement connu par son étude sur les rapports de l'Église arménienne et des Églises syriennes dans les *Texte und Untersuchungen* (1904). Grâce à cette aide, il put bientôt livrer au public instruit le texte nouveau d'Irénée sous sa forme arménienne et l'accompagner d'une traduction allemande, le tout précédé de l'instructive préface que je résume ici [1].

Pour en venir d'abord au manuscrit qui nous rend ce texte, M. Karapet arrive avec beaucoup de certitude à déterminer son âge à une dizaine d'années près, en s'aidant d'une note que le copiste y a ajoutée après coup et qui peut se traduire ainsi : « Gloire soit à la très sainte Trinité et à l'unique divinité, Père, Fils, au très clément Saint-Esprit, pour l'éternité. Amen. — Souvenez-vous, dans le Seigneur, du vénéré, aimé de Dieu et trois fois saint archevêque Jean, le destinataire de ce livre, frère du saint roi ; souvenez-vous aussi de moi, pauvre scribe ». L'archevêque Jean, ici nommé n'est pas un inconnu dans la littérature arménienne ; il fut

1. *Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung* εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, *in armenischer Version entdeckt herausgegeben und in deutsche übersetzt von* Lic. Dr. KARAPET TER-MEKERTTSCHIAN *und Lic. Dr.* ERWAND TER-MINASSIANTZ *mit einem Nachwort und Anmerckungen von* ADOLF HARNACK. Leipzig, Hinrichs, 1907.

le frère aîné de Hetum qui régna en Cilicie de 1226 à 1270. Lui-même fut sacré évêque en 1259 et mourut en 1289. Il fut grand bibliophile et grand collectionneur de manuscrits, comme nous l'apprennent bien des notes de ces manuscrits qui le désignent, à l'instar de la nôtre, comme destinataire ou même copiste de ces codex. Celui de la « Démonstration » aurait donc été transcrit vers 1270. Après les deux ouvrages de saint Irénée que nous venons de signaler, il contient diverses études historiques dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

Quant à la traduction arménienne de l'Ἐπίδειξις, M. Karapet inclinerait assez à l'attribuer à Étienne de Siounikh, un écrivain du VIII[e] siècle qui vint compléter ses études à Constantinople et à Rome, y apprit le grec et le latin, et à qui les Arméniens doivent, outre plusieurs ouvrages originaux, la traduction en leur langue des œuvres de l'Aréopagite et de saint Grégoire le Grand. Toujours est-il, qu'Étienne de Siounik ait traduit les œuvres de saint Irénée ou qu'il faille faire remonter, comme le veulent certains, cette traduction à un auteur du VII[e] siècle, le patriarche arménien Sabak III (c. 690), l'Arménie a connu l'œuvre du grand évêque de Lyon au plus tard vers le milieu du VII[e] siècle (cf. *Realencycl.*[3], t. IX, p. 406 art. *Irenaeus*), car il y est cité dans une lettre à l'empereur Constant (641-648) parmi les anciens témoins de la foi. Quant à la « Démonstration », on la trouve citée dans un manuscrit du X[e] siècle. Elle offrait d'ailleurs trop d'intérêt pour la question de l'incorruptibilité du Christ qui passionna l'Arménie dans la seconde moitié du VII[e] siècle, pour que l'idée ne soit pas venue à des Arméniens de la faire passer dans leur langue.

Mais à quel texte s'adressèrent-ils? Traduisirent-ils directement l'original grec de l'Ἐπίδειξις, ou recoururent-ils à l'intermédiaire d'une version syriaque? M. Karapet expose les motifs qu'on peut alléguer en faveur de l'une et l'autre hypothèse; mais il n'ose conclure. Ce n'est pas à nous qu'il appartient d'apporter une solution plus décisive.

Aussi bien l'intérêt de la découverte n'est-il pas dans la solution d'un problème littéraire. Pour nous comme pour M. Karapet, il est ailleurs. Il est dans l'œuvre même de saint Irénée. Mais avant de signaler l'intérêt de cette œuvre ainsi retrouvée contre toute espérance, il est peut-être plus urgent de dire tout d'abord son contenu.

Quoique nous n'ayons pour le connaître que le secours d'une traduction, celle-ci peut inspirer pleine confiance : elle se présente à nous sous les auspices les plus rassurants. La science des traducteurs [1] est assez connue de M. A. Harnack pour qu'il se soit porté garant du sérieux et de la sûreté de leur travail. Non seulement il a donné à leur traduction l'hospitalité de sa collection des *texte und Untersuchungen*, mais il a fait revoir le texte arménien par un spécialiste, M. Fink, qui n'a eu que des éloges pour l'œuvre de M. Karapet et de son collaborateur, et lui-même a bien voulu y apporter encore quelques retouches, y introduire des divisions par chapitre, et surtout y joindre quelques notes courtes, mais substantielles qui aident à s'orienter à travers le nouveau texte et à saisir ce qu'il a de réellement original. Il va sans dire que nous ne nous ferons aucun scrupule de faire profiter de ces divers éclaircissements et commentaires un article qui n'a d'autre prétention que d'attirer l'attention sur une publication encore peu accessible au grand nombre de nos lecteurs.

L'auteur de l'Ἐπίδειξις débute en s'adressant à son correspondant et ami, Marcien ; il lui expose les motifs qui le portent à écrire cette lettre, les résultats qu'il en attend. Mais le passage est peut-être assez important pour qu'il y ait lieu de le reproduire intégralement [2] :

Comme j'ai reconnu, mon cher Marcien, ton inclination à marcher dans le service de Dieu, et cela seul conduit l'homme à la vie éternelle —

1. Faisons remarquer ailleurs qu'à deux ou trois reprises ils signalent quelque incertitude dans le texte.

2. *Des heil. Iren....*, p. 1, de la traduction allemande (qui fait suite au texte arménien).

je prends d'autant part à ta joie que je prie moi-même pour que par ton attachement inébranlable à la foi tu sois agréable à Dieu ton créateur. Ah! que ne pouvons-nous toujours nous tenir ensemble, nous porter aide mutuelle et alléger cette vie terrestre en la passant tout entière dans un perpétuel entretien sur les choses utiles! Mais puisque maintenant nous sommes séparés de corps, l'un de l'autre, pour le temps présent, nous ne manquerons pas, selon notre pouvoir, de nous entretenir avec toi par écrit et de t'exposer en quelques mots la prédication de la vérité; je t'envoie donc ce mémoire considérable, afin que par peu tu obtiennes beaucoup, et que grâce à ce petit envoi tu reconnaisses tous les membres du corps de la vérité et que tu trouves dans ces quelques mots les preuves de choses divines. Et ainsi tu feras fructifier ton salut, et tu amèneras tous ceux qui croient à l'erreur à baisser les yeux, et tu présenteras en toute décision notre parole saine et sans tache, à tous ceux qui veulent la connaître.

Car il est unique le chemin, accessible à tous, qu'éclaire la lumière céleste, mais nombreux et obscurs et tout opposés sont les chemins de ceux qui ne voient pas. Le premier conduit au royaume céleste en unissant l'homme à Dieu, tandis que les autres mènent à la mort en séparant les hommes de Dieu. C'est pourquoi il t'est nécessaire, à toi et à tous ceux qui songent à leur salut, de diriger fermement, et inébranlablement leur conduite par la foi. Par là ils éviteront de tomber dans la négligence, de sortir de leur voie, de s'enfoncer dans les convoitises matérielles, et en s'égarant de manquer leur but.

Comme on vient de le lire, l'auteur de la Démonstration entend exposer à son ami « tous les membres du corps de la vérité ». En réalité il attire surtout son attention sur les points fondamentaux de la foi, à savoir le baptême, la Trinité et la création, la chute, l'histoire de la révélation par les patriarches, l'incarnation du Fils de Dieu fait homme et son œuvre rédemptrice, figurées et prédites par les prophètes et réalisées en sa personne ou en son Église, le jugement enfin qu'il doit faire subir à tous les hommes.

Exposé, enseignement, démonstration par les textes scriptuaires se groupent autour de ces diverses questions sous forme d'un développement étranger à nos habitudes d'ordre rigoureux ou d'enchaînement méthodique. Il n'est donc pas rare de voir réapparaître à quelques pages d'intervalle une question qu'on croyait déjà épuisée, ni de trouver soudées tant bien que mal par l'exégèse d'un même texte scripturaire deux idées quelque peu disparates. Il va sans dire

que nous nous sommes beaucoup plus préoccupés de rendre le fond de la pensée d'Irénée que de reproduire les méandres quelque peu déconcertants de son exposition.

L'homme, est-il dit d'abord à Marcien, est composé d'un corps et d'une âme. Il faut donc maintenir l'un et l'autre en bon état, c'est-à-dire assurer à l'un la pureté à l'autre la vérité. L'une est nécessaire à l'autre, et les deux nous amènent à Dieu et nous éloignent de ce conseil des impies dont parle David (Ps. 1) et qui sont les pécheurs, les méchants et les hérétiques.

Pour échapper au sort de ces derniers, il faudra garder intacte la règle de foi et observer les commandements de Dieu. Or la foi telle que nous l'ont livrée « les Anciens, les disciples des Apôtres », nous enseigne d'abord à nous souvenir que nous avons reçu le baptême pour le pardon des péchés, au nom du Père et au nom du Christ, le Fils de Dieu fait homme, mort et ressuscité, et dans le Saint-Esprit de Dieu; ce baptême est le sceau de la vie éternelle, et une renaissance en Dieu.

Dieu est le principe de tout; il ne procède de rien et tout procède de lui, et nous devons reconnaître que c'est Dieu seul, le Père, qui a tout créé et formé et appelé tous les êtres à l'existence.

Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, inengendré, invisible, créateur de tout, au-dessus ni au-dessous duquel il n'y a pas d'autre dieu; être raisonnable, Dieu a créé par le Verbe tous les êtres contingents, être spirituel, il a tout orné par l'Esprit comme l'enseigne le prophète (Ps. xxxiii, 6). Et le Verbe s'appelle le Fils, l'Esprit, la sagesse de Dieu. L'Esprit montre le Verbe, et c'est pour cela que les prophètes ont annoncé le Fils de Dieu, mais le Verbe montre l'Esprit, et c'est par là qu'il est l'inspirateur des prophètes et qu'il conduit l'homme au Père.

Telle est la règle de notre foi, le fondement de notre édifice, la base de notre conduite. 1° Dieu, Père, invisible, unique Dieu, créateur de tout; 2° le Verbe de Dieu, le Fils

de Dieu, le Christ Jésus, Notre-Seigneur, qui est apparu aux prophètes suivant les décisions du Père, qui a été engendré, comme homme, à la fin des temps sous une forme palpable et visible pour anéantir la mort, représenter la vie et opérer une union intime entre Dieu et l'homme; 3° le Saint-Esprit qui a inspiré les prophètes, instruit les Pères des choses divines, conduit les justes sur le chemin de la justice, et qui, à la fin des temps, s'est répandu sur l'humanité, sous une forme nouvelle et en renouvelant l'homme pour Dieu. Et c'est ainsi que s'opère le baptême de notre renaissance; Dieu le Père nous en accorde la grâce au moyen du Fils, par le Saint-Esprit, car ceux qui portent en eux l'Esprit sont conduits au Fils, le Fils les conduit au Père, et le Père leur confère l'incorruptibilité. Ainsi sans l'Esprit il est impossible de voir le Verbe, et sans le Verbe impossible d'approcher du Père.

Et le Père, que l'Esprit appelle Très-Haut et souverain absolu, est le Dieu de tous, Juifs ou gentils, et il sera le juge de tous, car personne ni Juifs ni gentils, ni croyants qui ont péché, ni anges n'échapperont à son tribunal; ainsi l'enseigne l'apôtre (Rom., II, 4-6). En attendant, les sept cieux qui entourent le monde sont habités par des puissances, des anges et des archanges occupés à servir le Très-Haut. Et le Saint-Esprit, comme le montre Isaïe (XI, 2), présente sept espèces d'hommages au Verbe lors de sa venue comme homme, et c'est là ce qu'a figuré Moïse dans le chandelier à sept branches (Exod., XXV, 40). Et Dieu est glorifié par le Verbe, son Fils éternel, et par le Saint-Esprit qui est la sagesse du Père, et leurs puissances, les chérubins et les séraphins, et tout ce qui est dans le ciel chante à Dieu le Père une hymne éternelle de gloire; et le monde a reçu de lui des lois pour que toutes choses restent à leur place.

Quant à l'homme, Dieu l'a créé de ses mains, il a imprimé en lui ses formes, afin qu'il représentât l'image de Dieu; et il lui donna aussi une âme par son souffle, et en cela

aussi il était semblable à Dieu. Et il était libre et indépendant, parce que Dieu l'avait créé pour régner sur toutes choses; et le monde lui fut remis pour être sa demeure et lui être soumis tout entier, y compris les anges et les archanges.

Or, ces anges étaient dans leur perfection et lui n'était qu'un enfant d'une intelligence imparfaite. Aussi fut-il facilement égaré par le trompeur.

Dieu plaça l'homme dans le paradis terrestre, lui donna une aide dans Ève avec qui il vécut en toute simplicité et pureté, à la façon des enfants. Pour empêcher l'homme de s'enorgueillir et d'oublier Dieu son Créateur et Maître, Dieu lui défendit de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal; mais égaré par l'ange qui était jaloux de son bonheur, il désobéit à Dieu; dès lors il se voit chasser du paradis et laboure la terre sous les rayons du soleil. Il eut d'Ève Caïn et Abel; et l'ange rebelle qui a causé son premier malheur lui en suscite un second, en faisant de Caïn le meurtrier de son frère.

Bientôt le mal s'étend parmi les hommes, les anges entretiennent commerce avec les filles des enfants des hommes d'où naissent les géants. Et ces anges, pour présent, enseignent à leurs femmes de mauvaises connaissances, à savoir les vertus des racines et des herbes, les teintures, les fards, la fabrication des étoffes précieuses, les philtres pour provoquer la haine, l'amour, la passion ardente, les séductions, les charmes, et le culte des idoles haï de Dieu. Mais à la dixième génération Dieu envoya le déluge. Noé et ses fils et leurs femmes et tous les animaux contenus dans l'arche furent sauvés. De ces fils l'aîné Cham encourut la malédiction de Noé, les deux autres sa bénédiction dont ils recueillirent successivement le bénéfice.

La promesse faite par Dieu à l'humanité de ne plus détruire le monde par le déluge, l'usage de la viande dans l'alimentation humaine, la tour de Babel, la vocation d'Abraham, l'histoire d'Isaac, de Jacob, l'entrée de ses enfants en Égypte, leur exode, la loi sur le mont Sinaï, le

séjour de quarante ans dans le désert, la mort de Moïse, l'avènement de Josué, marquent les idées principales de cet exposé d'Irénée et les points de repère du développement de la révélation. Il n'y a là rien de bien inconnu ni de très original qui demande une analyse plus détaillée.

Puis apparaissent les prophètes qui sont envoyés de Dieu; ils instruisent le peuple, le convertissent à Dieu le Père tout-puissant; ils annoncent l'apparition de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui sortira de la race de David et d'Abraham, selon la chair. C'est lui qui a rétabli l'union et la concorde entre l'homme et Dieu : c'était pour nous le seul moyen de recouvrer l'incorruptibilité. Invisible, cette incorruptibilité était inutile; devenue visible, elle a pu devenir notre partage à tous les points de vue. Enveloppés dans la première création d'Adam et rattachés tous à sa mort par sa désobéissance, il convenait que la mort fût anéantie pour nous par l'obéissance de celui qui s'est fait homme pour nous. Voilà pourquoi le Seigneur a pris la forme corporelle du premier être créé; par là il rentrait en lutte pour ses ancêtres et remportait par Adam la victoire sur celui qui nous avait frappés par Adam.

La substance du premier homme créé avait été tirée de la volonté de Dieu et de la terre encore vierge; de même, par une disposition semblable, le Fils de Dieu est né de la Vierge selon la volonté de Dieu, afin de bien montrer, par son Incarnation, sa ressemblance avec Adam, et de réaliser comme au commencement, « l'homme à la ressemblance et selon l'image de Dieu » (Gen., I, 26).

Une vierge désobéissante entraîna l'homme dans la mort, c'est par l'obéissance d'une Vierge que le Christ ramène la vie. Il n'y a donc pas eu de nouvelle créature produite, mais de cette Vierge qui était de la race d'Adam le Christ a reçu la ressemblance de la créature. Car il fallait que la perfection d'Adam fût restaurée dans le Christ, afin que notre mortalité fût absorbée par l'immortalité.

De même le péché qui s'était produit par le bois a été

réparé par le bois. Par son obéissance jusqu'à la mort de la croix il a détruit l'ancienne désobéissance attachée au bois; car c'est lui, le Verbe de Dieu tout-puissant, qui, sous une forme visible, s'est étendu dans le monde, qui le pénètre dans tous les sens, lui, le Fils de Dieu qui s'est montré à tous crucifié, et qui nous appelle de tous les côtés à la connaissance du Père. C'est lui qui a réalisé la promesse faite à Abraham, de lui donner une postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel (Philip., II, 15), et celle qui a été faite à David d'avoir dans sa descendance un roi éternel.

Plein de miséricorde, le Père a envoyé son Verbe et il est venu et il a séjourné là même où nous avions perdu la vie. Sa lumière est apparue, qui a dissipé les ténèbres de notre prison. Il nous a fait voir sa résurrection, il a été le premier né d'entre les morts, et il a ressuscité en sa personne l'homme tombé et l'a conduit au plus haut du ciel, à la droite du Père, selon la prédiction du prophète (Am., IX, 11). Et c'est parce qu'il est né, qu'il est mort, qu'il est ressuscité, que la mort a été vaincue, qu'il est devenu le principe et le type de la vie divine.

Et le Verbe de Dieu pénètre en tous, pour établir la paix et la concorde, et par lui Dieu a de nouveau appelé l'homme à participer à son incorruptilité. Et il est venu en Judée, engendré par le Saint-Esprit et la Vierge Marie, qui descendait de David et d'Abraham, annoncé par Jean-Baptiste, prêché aux Gentils par les apôtres, qui furent les témoins de ses œuvres, de ses souffrances et de sa résurrection. Et ils ont converti ces Gentils de l'idolâtrie, de la fornication, de l'usure, et ils les ont ainsi appelés à hériter des promesses faites aux patriarches, et instruits par la parole de vérité à conserver leur corps pur pour la résurrection et leur âme sans tache. Ainsi doivent se comporter les fidèles en qui le Saint-Esprit habite constamment depuis le baptême. Et c'est là le fruit de la bénédiction de Japhet qui se réalise dans la vocation des Gentils par l'Église. Dieu lui avait promis qu'il s'introduirait dans la demeure de Sem,

et ce qui semblait impossible et incroyable, il l'a annoncé par les prophètes et accompli pour nous faire bien reconnaître que c'est lui qui avait à l'avance annoncé notre salut.

Dieu est véridique en tout, il doit être cru en tout ; en ce qui concerne la vie du Fils de Dieu comme dans le reste : Que ce Fils ait existé non seulement avant son apparition, mais avant l'origine des choses, Moïse nous le dit (Gen., I,1). Sa préexistence nous est encore montrée par Jérémie [1] (?) (Ps. CX, 3, 72, 17[2]) et par ce fait que Dieu s'entretient avec lui avant qu'il ne vienne au monde. Et Jean a pu dire : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu ». Et Moïse nous le montre s'entretenant avec Abraham auprès du térébinthe de Mambré (Gen., XVIII, 1-3). Et l'échelle de Jacob et le buisson ardent le figurent.

« Le Père est Seigneur, et le Fils est Seigneur, et le Père est Dieu, et le Fils est Dieu, car celui qui est né de Dieu est Dieu. Et ainsi pour son être et pour la puissance de son être il faut reconnaître un seul Dieu, mais pour l'économie de notre salut il faut le reconnaître à proprement parler aussi bien Fils que Père ». Car le Père étant invisible, inaccessible, ceux qui sont prédestinés à s'approcher de Dieu sont attirés et conquis au Père par le Fils. « Et le Saint-Esprit est l'huile qui sert à l'oindre le Fils ».

Que ce Fils soit le roi des Gentils, des rois et prêtres, David nous l'enseigne (Ps. XLV, 7-8). Qu'il dût se faire homme et naître d'une Vierge, nous l'apprenons d'Isaïe (Is., VII, 14-16 ; LVXI, 7 ; IX, 5). Et il est appelé Sauveur, parce qu'il a été cause de salut pour tous ceux de son temps qu'il a délivrés des maladies et de la mort. Pour ceux qui depuis ont cru en lui, il est devenu le médiateur du salut éternel futur ».

Le fait, l'époque, le lieu et diverses circonstances de sa naissance sont annoncés à l'avance par divers prophètes

1. M. A. Harnach marque ici son doute sur la référence alléguée par deux points d'interrogation.

2. Les références de l'A. T. renvoient toujours aux Septante.

(Gen., XLIX, 10-11; Num., XXIV, 17; Mich., V, 1; Is., XI, 1-10; Am., IX, 11). Ses miracles, ses souffrances, les diverses particularités de sa Passion sont également l'objet des prédictions bien antérieures à l'événement (Zach., IX, 9; Is., LXII, 11; LIII, 4; XIX, 18; Thren., III, 30; Jér., LII, 13-53; Is., L, 6; Thren., IV, 20; Is., LV, 1-2; Ps. XXI, 5; III, 6; Ps. II, 1,2; LXVIX, 38-4; Zach., XIII, 7; Is., LXV, 2; Ps. XXII, 15,17-21; Deut., XXVIII, 66). Sa mort, sa résurrection, son ascension au ciel, où il va s'asseoir à la droite du Père, ne sont pas moins connues et décrites par les prophètes (Ps. XXI, 5; III, 6; CX, 1; XIX, 7; Is., L, 8; II, 11,17; Is., LXV, 15 et s.). Ce sont les prophètes aussi qui ont prévu et annoncé qu'un temps viendrait où les hommes trouveraient la vie, non dans les multiples formules de la loi, mais dans la simplicité de la foi (Is., X, 22 et s.), que les Gentils eux-mêmes seraient admis au bénéfice des promesses faites aux patriarches (Is., XVII, 7,8), que les hommes sauvés seraient rappelés, non à la loi de Moïse, mais à la foi et à l'amour du Fils de Dieu (Is., XLIII, 19-21), et que notre renouvellement se produirait dans l'esprit, et non dans la lettre (Jér., XXXI, 31-34). Il n'y a pas jusqu'à la transformation des cœurs des Gentils par le Verbe de Dieu qui ne soit prédit par plusieurs prophètes (Os., II, 25,1; Ps. XI, 19,20; Is., LIV, 1; Deut., XXXII, 21).

Cet accomplissement des prophéties constitue le solide fondement de notre foi en Jésus-Christ et la preuve de la vérité de la doctrine, prêchée par les apôtres qu'il a envoyés à travers le monde. Et c'est par la foi que nous avons appris à aimer Dieu de tout notre cœur et le prochain comme nous-mêmes.

Cette constatation remplit l'auteur d'un vif sentiment de fierté : « Non, nous n'avons plus besoin de prendre la loi pour éducatrice; nous parlons avec le Père, nous nous tenons devant lui, face à face, hier devenus enfants par notre méchanceté, aujourd'hui relevés par la justice et la bonne conduite ». Car la loi ne dira plus : « Tu ne tueras point »

à qui s'est déjà interdit toute colère ou tout sentiment d'inimitié..., ni ne commandera de passer un jour dans le repos et l'oisiveté à qui observe chaque jour le sabbat dans le temple de Dieu qui est son cœur.

Il n'y a donc aucun autre nom que celui de Jésus-Christ par qui les hommes doivent être sauvés. C'est ce nom qui coupe l'humanité en deux, et partout où il est invoqué et sa volonté accomplie par ceux qui croient en lui, il est présent au milieu d'eux et exauce leurs prières quand ils l'invoquent d'un cœur pur. En recevant le salut, remercions constamment Dieu qui nous a sauvés et nous a montré ce salut par l'arrivée visible de Notre-Seigneur sous une forme humaine... C'est lui qui a rapproché et uni l'esprit de Dieu et la créature de Dieu pour remettre l'homme dans l'image et la ressemblance de Dieu.

Telle est la précieuse prédication de la vérité, tel est le mode de notre salut et tel est le chemin de la vie que les prophètes du Christ ont annoncé, que le Christ a réalisé, que les apôtres nous ont enseigné et que l'Eglise a communiqué à tous ses enfants dans le monde entier. Cette vérité, il faut la garder en toute intégrité, avec une volonté pure et agréable à Dieu, avec des bonnes œuvres et une intention pure.

Il ne faut pas, comme le pensent les hérétiques, distinguer le Père du Créateur; ils méprisent le Dieu qui est et font une idole de ce qui n'est pas; ils se donnent un Père supérieur au Créateur et ils s'imaginent par là avoir trouvé quelque chose de plus grand que la vérité. Ils sont tous des impies et ils blasphèment leur Créateur et Père, comme nous l'avons montré en réfutant et en démasquant ce qui s'appelle à tort la Gnose.

D'autres ne tiennent nul compte de la venue du Fils de Dieu et de l'économie de son incarnation, que les apôtres ont prêchée et que les prophètes ont annoncée comme devant réaliser la perfection de notre humanité, ainsi que nous l'avons montré en quelques propositions. Et ceux-là aussi doivent être comptés parmi les hommes de peu de foi.

D'autres n'admettent pas les dons du Saint-Esprit et ils repoussent le don de prophétie qui, communiqué à l'homme, fait fructifier sa vie en Dieu : Ce sont eux qu'a désignés Isaïe quand il dit : « Ils seront comme un térébinthe dont le feuillage est tombé et comme un jardin dépourvu d'eau (Is., I, 30). Ils ne servent à rien pour Dieu, puisqu'ils ne peuvent porter aucun fruit.

Ainsi sur ces trois points de notre sceau (la profession de foi baptismale), l'hérésie s'éloigne grandement de la vérité; les maîtres d'erreurs méprisent le Père ou n'admettent pas le Fils, — puisque leur enseigne-

ment va contre l'économie de son incarnation — ou ils ne reçoivent pas l'Esprit, c'est-à-dire méprisent la prophétie.

Avant tout, nous devons nous tenir en garde contre eux, éviter leurs mœurs, si nous voulons être réellement agréables à Dieu et obtenir de lui le salut.

C'est sur cette recommandation pressante que saint Irénée achève sa lettre. Du commencement à la fin, c'est donc la même pensée qui l'anime, le même but qu'il poursuit, raffermir son ami dans ses bonnes dispositions, le mettre en état de sauvegarder sa foi, dans son intégrité, telle qu'elle lui vient des apôtres, telle qu'elle est consignée dans le symbole baptismal.

Cet exposé plus démonstratif que parénétique correspondait-il à l'état particulier de Marcien, ou visait-il les communautés chrétiennes en général? On ne saurait le dire. De Marcien nous ne savons rien de plus que ce qu'on vient de lire, à savoir qu'il habitait loin de l'auteur de l'Ἐπίδειξις. Il faut même renoncer à tout espoir de l'identifier avec l'auteur du *Martyrium Polycarpi* auquel les témoignages des manuscrits les plus autorisés obligent de restituer le nom de Marcion plutôt que celui de Marcien.

A voir avec quelle facilité l'auteur de la lettre lui signale les hommes ou les faits de l'histoire biblique, sans prendre la précaution de fournir aucune explication préalable, on pourrait tout au plus conjecturer qu'il s'adressait en lui à un chrétien venu du Judaïsme. Et on ne saurait, semble-t-il, écarter cette conjecture par le fait qu'à cette époque de réaction contre le Gnosticisme et le Marcionisme, c'étaient là des idées assez familières au sein des communautés chrétiennes. L'insistance avec laquelle l'auteur prémunit son correspondant (c. 89, 95) contre toute pensée de retour à la loi mosaïque ne s'explique sûrement pas par cette réaction. Il faut donc qu'elle soit motivée par quelque besoin spécial à Marcien.

Si le destinaire de l'Ἐπίδειξις nous est peu connu, il ne saurait en revanche se produire aucun doute sur la per-

sonnalité de son auteur. Après les éditeurs, nous avons attribué l'œuvre découverte par M. Karapet à saint Irénée, sans éprouver à aucun moment de notre exposé le besoin de justifier cette attribution. L'affirmation du manuscrit qui, à deux reprises, en attribue la paternité à Irénée au même titre que le *Contra haereses,* la mention de cette dernière œuvre par l'auteur de l'Ἐπίδειξις qui la cite comme son ouvrage, c'en était assez pour justifier tout d'abord notre confiance. Et cette confiance purement instinctive au début s'est vite raffermie au contact du texte. Il est impossible d'en lire long, sans retrouver les procédés d'exposition et les idées bien connues de saint Irénée.

Ici, comme dans le *Contra haereses,* nous trouvons la même manière de mêler à l'exposé didactique de la doctrine les textes scripturaires qui la suggèrent ou l'appuient, la même facilité à se laisser entraîner en dehors du cours naturel du développement par l'explication de ces mêmes textes. Dans les deux ouvrages, c'est, à peu d'exceptions près, le même canon biblique qui est cité ou utilisé, ce sont les mêmes textes qui forment la trame du développement doctrinal. Pour s'en convaincre à peu de frais, sommairement du moins, il suffit de rapprocher le registre des sources scripturaires qui termine les notes de M. Harnack de l'*Index locorum scripturae sacrae* cité en appendice de son édition du *Contra haereses* par Dom Massuet. Sans doute l'appareil scripturaire de l'Ἐπίδειξις n'a ni l'étendue ni la variété de celui du *Contra haereses;* mais les textes vraiment importants se retrouvent dans les deux œuvres, interprétés dans le même sens et utilisés pour les mêmes fins; et quelques différences s'expliquent tout naturellement par l'inégalité du développement et par la différence des points de vue. L'Ἐπίδειξις présente à peine l'étendue d'un des cinq livres du *Contra haereses;* et les matières qu'elle traite sont à peu près toutes comprises dans les livres III et IV. Sans avoir d'ailleurs renoncé à toute préoccupation polémique, l'auteur s'attache ici beaucoup plus

à exposer et démontrer les articles de la foi catholique qu'à réfuter les erreurs opposées.

L'idée même de chercher dans le symbole baptismal une *regula fidei*, immuable et totale, de la rattacher à la prédication apostolique, de l'appuyer sur l'Ancien et le Nouveau Testament, de l'interpréter par la tradition seule, est bien déjà une idée d'Irénée; non seulement elle s'exprime à plusieurs reprises [1] dans le *Contra haereses* avec toute la netteté d'une formule consacrée, mais elle en constitue la pensée fondamentale.

Et quand on essaie de grouper les divers exposés plus ou moins partiels de la *regula fidei* du *Contra haereses*, on constate qu'elle se réduit à ces articles essentiels : l'unité de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit; l'identité du Père et du Créateur de toutes choses; l'identité de Jésus-Christ et du Fils de Dieu; son incarnation pour notre salut, sa passion, sa résurrection, son ascension au ciel dans sa chair; la prédiction de toute l'histoire de Jésus par le Saint-Esprit dans l'Ancien Testament, et le second retour visible de Jésus; la résurrection de toute chair humaine; le jugement universel; l'Église catholique seule dépositaire de la tradition apostolique [2].

Mais n'est-ce pas là tout le fond même de l'Ἐπίδειξις tel que nous venons de l'exposer? Ici comme là nous trouvons au premier plan l'affirmation de l'identité du Père et du Créateur. Par là est combattu le dualisme marcionite qui distinguait entre le Dieu suprême et le Créateur, entre le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament; par là est conditionnée la nature de l'œuvre Rédemptrice. Puisque la création est l'œuvre du Dieu suprême qui n'est autre que le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, elle est donc bonne. Et puisqu'elle a été viciée, il suffira donc de la ramener à son état primitif. C'est ce qu'a fait le Verbe en s'incarnant. Il a récapitulé en lui l'humanité entière; en

1. *C. haer.*, I, 9, 4, 5, 10, 2, 22; II, 11; III, 1-5. V. *Praef.*, 12, 5.
2. *C. haer.*, I, 10, 1, 2; III, 1, 4-6, etc.

s'unissant, lui, qui est l'incorruptibilité et l'immortalité par essence, à notre nature. et par là à toute l'humanité, il nous a remis en possession de l'immortalité et de l'incorruptibilité; devenu un second Adam, il nous rend ce que nous avait fait perdre le premier; il rétablit en nous l'image et la ressemblance de Dieu[1]. Et ainsi la Rédemption est conçue comme une restauration de l'état primitif, une réconciliation de l'homme et de Dieu, et non comme la séparation d'éléments hétérogènes imaginés par les Gnostiques. Elle sera si bien une réconciliation que la venue du Verbe incarné aura pour premier effet de rapprocher dans une paix sans exemple les animaux les plus opposés de leur nature.

C'est la pensée qu'Irénée, à la suite de Papias, exprimait dans le chapitre XXXIII du livre V du *Contra haereses*; c'est celle qu'il présente à nouveau dans l'Ἐπίδειξις (c. 61) comme ayant été proposée par « les Anciens ».

Et ce n'est pas ici le seul passage où la similitude des idées descend jusque dans les détails secondaires, parfois même jusqu'à l'identité de l'expression. Il serait trop long de relever tous ces passages parallèles; aussi bien le plus grand nombre sont-ils signalés dans le commentaire de M. Harnack. Bornons-nous à mentionner parmi les plus caractéristiques, la comparaison du Verbe incarné et d'Adam, de Marie et d'Eve (*C. h.*, III, 21, 10, 22,4; Ἐπ., c. 31, 32, 33); l'identification du Saint-Esprit et de la Sagesse (*C. h.*, III, 24; IV, 7,20; Ἐπ., c. 5, 10); son assimilation à la main ou au doigt de Dieu (*C. h.*, IV, 20,1; Ἐπ., c. 26); son rôle dans la connaissance de Dieu (*C. h.*, IV, 20, 4; Ἐπ., 7) ou dans la manifestation du Verbe (*C. h.*, III, 9, 3; 18, 3; Ἐπ., 7). Il n'y a pas jusqu'à cette étrange méprise d'Irénée à propos de Pilate transformé (Ἐπ., c. 74) en procurateur de l'empereur Claude (41-54) qui ne découle, par voie d'interprétation, de l'opinion qu'il émet au livre II du *Contra haereses* (c. 22) sur l'âge du Christ.

1. *C. haer.*, III, 18, 1 : Ἐπίδειξ., c. 38.

Il y aurait bien à signaler çà et là quelques dissonances où l'on pourrait saisir comme les traces du travail de la pensée irénéenne du *Contra haereses* à l'Ἐπίδειξις : Ainsi au ch. 43 de cette dernière, Irénée s'appuie pour démontrer la préexistence du Fils sur une interprétation de la Genèse (1, 1) qui est plutôt contredite que favorisée par celle dont il est fait usage au livre I (ch. 18) du *Contra haereses*[1]. Déjà il a fait sienne (ch. 9), ou du moins admis sans protester, cette opinion de sept cieux qu'il énumère, dans son premier ouvrage (*C. h.*, 1, 5, 2), parmi les erreurs de Valentin.

De même dans le passage du *Contra haereses* où il rapporte, d'après Papias, l'interprétation littérale que les « anciens » donnaient des paroles d'Isaïe : *Et compascetur lupus cum agno et pardus conquiescet cum haedo*, (Is., XI, 6), Irénée fait bien remarquer que certains veulent les entendre, dans un sens purement allégorique, des hommes que la même foi attire et groupe du milieu des nations les plus diverses, mais il n'en persiste pas moins à croire que si maintenant ces paroles peuvent s'entendre des nouveaux convertis, elles recevront leur accomplissement littéral lors de la résurrection, par le rapprochement des divers animaux ici désignés[2]. Cette dernière réserve a disparu de l'Ἐπίδειξις (c. 61) et l'interprétation allégorique a seule prévalu. Les bœufs, les agneaux et les chevreaux figurent, nous dit-on, les justes, mais les lions et les loups les hommes et les femmes qui étaient semblables à ces animaux par leurs cruautés et leurs injustices ; et le premier effet de la foi et de la grâce a été de faire vivre en paix bons et méchants en transformant les mœurs de ces derniers. Somme toute, ce sont là bien faibles divergences ; si quelques-unes modifient certains

1. Dans l'Ἐπίδειξις il invoque le texte comme s'il portait : « In filio fecit Deus caelum et terram » ; dans le *C. haer.*, il ne paraît pas connaître ce sens, contre lequel s'élèvera plus tard saint Jérôme.
2. *C. haer.*, V, 33, 4.
3. D. G., 1[3], p. 326, note 2.

points des démonstrations d'Irénée, aucune ne touche au fond même de la doctrine.

Cette constatation toute à l'honneur de la fixité préoce et de l'invariabilité des doctrines d'Irénée ne fait pas sans doute l'affaire de notre curiosité. La découverte d'une œuvre aussi ancienne que l'Ἐπίδειξις pouvait a priori faire augurer quelque apport nouveau pour l'histoire des dogmes. Les travailleurs à qui le manuel de M. Harnack est familier n'ont sans doute pas oublié en quels termes le savant historien déplorait la perte du λόγος εἰς Ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, «le plus ancien traité à coup sûr qu'eût inspiré la profession de foi » de l'Église romaine. La trouvaille de M. Karapet ne justifie ni ces espérances, ni ces regrets. On peut bien le dire aujourd'hui après M. Harnack : « Ce traité ne contient à peu près rien que nous ne connussions déjà... on retrouve ici-tous les points principaux de la doctrine religieuse » d'Irénée.

Est-ce à dire que la découverte soit sans importance et l'œuvre nouvelle sans intérêt? Nullement. Mais cet intérêt est ailleurs que là où on l'attendait. M. Harnack l'a déjà bien fait voir dans les quelques lignes qui terminent son commentaire et que nous nous bornons à résumer ici, sauf à les dégager des conceptions systématiques propres à l'auteur. Nous savions déjà par le *Contra haereses* quelles étaient les idées de saint Irénée; mais c'est l'Ἐπίδειξις qui nous décèle ce qu'elles contiennent de force et de vie. Le premier de ces ouvrages nous présentait un traité de polémique, dogmatique et savante, il était adressé à un ami qui s'attend à de larges développements et à de profondes conceptions; notre traité est plutôt une sorte de catéchisme et de livre d'édification qui impose beaucoup moins d'efforts au lecteur. Si l'un et l'autre s'accordent sur les points principaux du symbole; la théologie est absente du dernier, la foi seule s'y trouve exposée dans ses éléments essentiels telle que devait la connaître tout membre de la communauté chrétienne, telle même qu'il devait être apte à la défendre en face de l'hérésie.

C'est la foi de l'Église, celle dont Irénée est tout pénétré et dont il vit avec la tête et avec le cœur. Il n'a cherché qu'à en grouper les éléments, à les rendre plus intelligibles, et la sécheresse de la démonstration n'en a altéré, chez lui, ni la simplicité, ni la force, ni la chaleur, ni les tendances pratiques. Tout s'y concentre sur le terrain de la vie spirituelle, de la vérité, du sentiment et de l'action morale; la démonstration biblique suffit à tout. Nous avons ici comme un trésor, un répertoire des passages de l'Ancien Testament qui pouvait dispenser les lecteurs de pratiquer le texte complet.

Il n'y a là sans doute que peu ou point de renseignements sur la hiérarchie, sur le culte, sur les sacrements, mais quelle intensité de foi et de vie religieuse! M. Harnack en est vivement touché et il parle avec l'accent d'une sympathie communicative de l'impression profonde qu'on éprouve à voir à la fin du II[e] siècle, la chrétienté recevoir, à Lyon, pareils enseignements et pareilles directions. On peut différer d'avis avec lui sur le « dommage » que causeraient à l'unité à la liberté de la foi les « œuvres » de salut. On peut même trouver étrange l'idée de rapprocher Irénée de Clément d'Alexandrie et Origène pour la façon dont il aurait cherché à sauvegarder la liberté de sa religion et de sa dogmatique; mais on ne peut que se rallier à l'exhortation d'une gravité toute religieuse sur laquelle s'achève son commentaire. « Nous aussi lisons avec respect ce petit livre tout entier et les diverses pages avec une admiration et une émotion intime ».

Antoine Degert.

L'EUCHARISTIE CHEZ LES NESTORIENS,

AU VI^e SIÈCLE

La doctrine si singulière de Théodoret sur l'eucharistie, doctrine qui se rattache à une « tradition » syro-alexandrine plus ancienne que nous avons essayé de délimiter [1], se continue après Théodoret, et nous l'avons suivie dans la lettre du pseudo-Chrysostome au moine Césaire [2]. Mon ami M. Hyvernat, professeur de langues sémitiques à l'Université de Washington, possède en manuscrit des traités syriaques d'un nestorien du VI^e siècle, Mar Qiore, dont quelques traits qui m'étaient connus [3] me donnaient lieu de penser que sa doctrine eucharistique était apparentée à celle de Théodoret. Je demandai donc à mon ami M. Hyvernat de vouloir bien me communiquer les textes qui pourraient m'éclairer. « Ces textes, me répondit-il, font partie de la dissertation qu'un de mes élèves vient de nous présenter pour le doctorat en philosophie : je lui ai demandé de m'en faire une copie que je vous envoie. J'aurais pu vous envoyer moi-même une traduction française, mais j'ai revu avec soin le travail de notre candidat, vous pouvez vous y fier. » Voici donc les textes syriaques traduits par M. Albert.

P. B.

Extracts from the MS. Cod. Hyv. Syr. VIII, relating to the doctrine of the Holy Eucharist among the Nestorians of the VI century.

In chapter III of the treatise or « cause » of the « Pasch » written by Mar Qiore of Edessa, we read the following [4] :

1. *Études d'hist. et de théol. positive*, deuxième série, p. 198 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 314 et suiv.

3. Grâce à l'étude de A. Baumstark, « Die nestorianischen Schriften De causis festorum », publiée dans *Oriens christianus* (Leipzig), 1901, p. 320-342. Voyez notamment p. 341. Je dois à M. Saltet d'avoir connu l'étude de M. Baumstark.

4. La première phrase est longue et passablement elliptique, mais en somme,

(Page 182) « But because He (Christ) knew that He would not associate with His friends after His resurrection from the dead, but was to ascend to heaven and to withdraw Himself from the eyes of all created beings until the time when, according to the divine decree, He would make His revelation from on high, (at a time when He knew it would be beneficial to us, when His incomprehensible knowledge would be convinced thereof), while the faithful were left to dwell in this world until then, lest, on account of their distance from Him and the length of time and the passing of the centuries, the glorious dispensation be forgotten or the belief in it be less fixed in us for sight is not (as) efficient for the persuasion of man as when he has something which besides can be heard and touched, so that by word we convince the ears, by sight the eyes, and by touch the hands, and by means of these three senses knowledge be conveyed to the soul and the actual reality be all the more preserved in its memory, — Our Lord was sollicitous for the wellbeing and consolation of the faithful in this admirable way; and as an image (ܕܡܘܬܐ-εἰκών). He left to us this bread that, as often as we approach it and take it in our hands, we should remember that we embrace Our Redeemer, and whilst beholding it we should remember that we abide in His presence. Therefore also Our Lord did not call it the type (ܛܘܦܣܐ-τύπος) of my body and the likeness (ܕܡܘܬܐ-similitudo) of my (p. 183) blood, but my body and my blood. « For this is my body which is broken for you unto the remission of sins. » (Matt., XXVI, 28). Not that we must think that the body of Our Lord is in nature (ܟܝܢܐ), for how is it possible? Behold it is bread made by our hands and wine mixed by our hands. But by these names He wished to teach us that we should not consider them as bread and wine, but that they should be honored with the glory that is due them on account of the name with which they are invested; just as we do not regard the material of which statues, erected in the name of kings, are made, but the glory with which they are clothed on account of the name of the king which is inscribed thereon. For just as the disposition of the king's ministers is toward the king, the same they show to his statue; his friends honoring the statue and his enemies despising it, but the honor and contempt of both parties is referred to the king who is the archetype. In like manner this bread and wine stands in the Holy Church as a glorious statue (ܨܠܡܐ) of the body of the heavenly King, who is far removed from us and is hidden in the heavenly dwellings which the eye cannot see, and by this (i. e. the honor paid to the statue) is known just how much love there is on the part of a Christian for the body of Christ. Therefore He also calls this His body, not that we think He has two bodies, one in heaven and one on earth with us, but that we understand that He signifies Himself by the name which He gave to it. As the statue of the king and the king himself do not constitute two kings, neither does the humanity which was taken from the seed of the house of David constitute with God the Word

correcte et bien dans le goût de l'écrivain. Elle peut se résumer ainsi : — Notre-Seigneur sachant qu'il devait retourner au ciel, tandis que nous devions rester sur la terre jusqu'à son retour, eut peur que pendant ce long intervalle le fruit de la rédemption se perdît, et décida de nous laisser quelque chose de sensible, non seulement aux yeux, mais aussi à l'oreille et au toucher pour tenir sa place. [Note de M. Hyvernat.]

who assumed it two sons because it was called Son, for we know that it (i. e the humanity of Christ) is only the image (ܕܡܘܬܐ) of the invisible Son who is consubstantial with the Eternal Father. It is called Son as we know, not because of its nature but because of the divine glory with which it is endowed. In like manner too this is not His natural body but an image (ܨܠܡܐ) of that which is hidden from us in the dwelling on high. « Where the forerunner Jesus is entered for us made a High Priest for ever according to the order of Melchisedech » (Hebr., IV, 20).

In chapter V, Cod. Hyv. Syr. VIII, p. 190, we read :

« However in this there will be a consolation for you, for when you behold this consider that you are with me. Therefore I do not say to you that this is the type (ܛܘܦܣܐ) of my body and blood, because if you behold its nature you will consider it vile and contemptible. » *Pag. 191* : « Therefore it is proper for you to know, o my disciples, that this is my body which for you or rather for the life of the world shall be broken unto the remission of sins. »

In the treatise or « cause » of the « Fast » written by the same author Mar Qiore of Edessa (Cod. Hyv. Syr. III, p. 158), we read :

« Therefore as He was to depart from this world to His Father, in order that the faithful be not deprived of communion with His holy body, justly did He leave in the Holy Church a type (ܛܘܦܣܐ) of His body and blood when He said : « This is my body and this is my blood. » Well did He not say : « This is a type (ܛܘܦܣܐ) of my body and a type (ܛܘܦܣܐ) of my blood » but « This is my body », in order to teach us not to consider the visible form (lit. external appearance) of the holy mysteries, but the virtue of the Holy Spirit hidden therein and effecting through them everything according to His will. As the type (ܛܘܦܣܐ) of His body has life introduced by itself, so, and in a greater degree, eternal life is found with His living and vivifying body. And when by the grace of the Holy Spirit we place the mystery of His body and blood in our hands, we believe that we truly embrace and kiss the substance of His holy body as it were, and by means of that which is nigh we are brought to Him who is in heaven. »

NOTES ET CRITIQUES

Nul ne se plaindra de la bienfaisante popularité, que la personnalité du cardinal Newman a conquise en ces dernières années au milieu de nous. Le plus récent indice en est dans les articles si élevés et si sympathiques que *l'Ami du clergé* a consacrés au cardinal. Ne peut-on pas dire cependant qu'il y a newmanisme et newmanisme?

Ce n'est pas d'aujourd'hui que le *Bulletin* s'est appliqué à faire cette distinction. Dès 1901 (p. 209-224), notre collègue M. MAISONNEUVE, dans un article très remarqué sur « Newman et Sabatier », prenait occasion d'une étude récente de M. Wilfrid Ward pour mettre l'opinion en garde contre la confusion que certains tendaient à propager. En 1903, un autre de nos collègues, M. FRANON, s'appliquait à montrer ce que la philosophie religieuse du R. P. Tyrrel renfermait de philosophiquement et théologiquement inadmissible. Et plus récemment, à propos d'un livre brillant et un peu inquiétant de M. DIMNET, le *Bulletin* (1906, p. 29-30) précisait la confusion qu'il ne voulait pas qu'on fit entre Newman et l'interprétation que proposent de sa pensée ses disciples posthumes, plus ou moins attachés au symbolofidéisme.

Nous avons la consolation de voir l'opinion, après quelques oscillations, s'orienter fermement dans le sens que nous avions jugé le bon. Nous aurons prochainement l'occasion de parler à loisir des études de MM. BAUDIN et DE GRANDMAISON; il nous suffira de signaler aujourd'hui un manifeste qui ne doit pas passer inaperçu.

Le 8 octobre dernier, 61e anniversaire du jour où John Henry Newman entra dans l'Église catholique, les Oratoriens de Birmingham inauguraient une église, élevée comme un monument à la mémoire de leur illustre fondateur. Les sommes nécessaires à cette œuvre, encore inachevée, ont été le produit d'une souscription ouverte dans tous les pays de langue anglaise et la cérémonie d'inauguration a réuni, autour de huit évêques, les représentants les plus distingués, laïques et ecclésiastiques, séculiers et religieux, du catholicisme anglais.

A la grand'messe, le sermon a été prêché par l'archevêque de Westminster, Mgr BOURNE. La partie de ce discours la plus intéressante pour les catholiques de tous pays, en est la conclusion, qui porte sur la doctrine de Newman et sur les interprétations plus ou moins fidèles dont elle a été l'objet. Cette page ayant été récemment publiée, nous la reproduisons en entier :

« En nous unissant à la joie de ceux qui nous ont conviés ici, nous ne devons pas oublier un autre monument à la mémoire de John-Henry Newman, dont la garde nous est confiée à tous et que nous devons entourer de soins pieux : je veux dire son influence et sa doctrine.

« Soyons très jaloux de l'honneur de son nom et de la pureté de sa doctrine. Dieu l'a suscité pour répondre à des difficultés qui déjà s'étaient produites. Il lui a aussi donné l'intuition de périls encore cachés à la plupart des yeux. Quand nous aurons à traiter des premières, nous trouverons un guide sûr dans ses écrits; mais, si nous devons parer aux seconds, prenons garde de faire violence à sa pensée en lui imposant des formes qu'il n'aurait jamais avouées.

« Ce danger est plus grand pour ceux qui ne parlent pas sa langue maternelle [1], et qui sont d'ailleurs enclins à construire toujours des systèmes logiques, au risque d'avoir à les fonder tant bien que mal sur des pierres rapportées de droite et de gauche. En ce sens, le cardinal Newman n'a jamais prétendu ériger de système. A ses propres enseignements, nous pouvons nous attacher avec un amour plein de respect; mais ce même respect nous inspirera une crainte salutaire de certains de ses interprètes. Le moment pourrait même venir où nous serions obligés de désavouer de tels commentateurs, de peur qu'ils ne fissent passer leurs interprétations pour sa doctrine, et que notre grand docteur anglais ne fût rendu responsable de leurs imaginations. Ce danger n'est point chimérique dans les pays étrangers [2] où Newman n'est pas connu par ses propres écrits, mais seulement par ces interprètes sans mission; on peut y être amené à craindre qu'à son insu et contre son intention, il n'ait été le précurseur de théories qui semblent aujourd'hui dangereuses pour la foi et les traditions de l'Eglise.

« C'est dans l'histoire de sa vie, mes biens chers frères, que nous trouverons une réponse à ceux qui se méprennent sur sa doctrine pour ne l'avoir pas bien pénétrée, comme à ceux qui prétendent trouver dans ses écrits la solution de toutes les difficultés passées, présentes et futures. C'est pas à pas qu'il suivait la conduite de la main de Dieu: c'est dans l'ordre où elles lui étaient présentées qu'il abordait une tâche après l'autre. Derrière lui, son regard parcourait les siècles passés de l'Eglise pour ne jamais s'écarter de ses traditions. Devant lui, il envisageait les problèmes nouveaux pour voir comment harmoniser l'antique doctrine avec les préoccupations actuelles des esprits. Il ne rejetait pas plus les nouvelles formules comme nouvelles qu'il ne les adoptait à cause de leur nouveauté; mais il pesait tout à la lumière de la vérité divine, dans un esprit d'humble, paisible et confiante prière.

« Jamais il n'a devancé le jugement de l'Eglise ni usurpé ses droits; mais, à sa voix infaillible, il fut toujours prêt à se soumettre, convaincu que c'était obéir à la voix de Dieu lui-même. Que chacun de nous trouve une lumière dans ses leçons, une inspiration dans sa vie et, dans son exemple, un encouragement à nous appliquer à l'œuvre que Dieu a confiée

1. On nous permettra de noter respectueusement que le R. P. Tyrrel est irlandais, dont M. Dimnet a écrit que « personne ne s'est assimilé aussi profondément la doctrine ou, pour mieux dire, l'esprit de la doctrine de Newman ». *La pensée cath. dans l'Angl. contemp.*, p. 131.

2. Notons non moins respectueusement que William Barry et Wilfrid Ward sont d'Angleterre plus authentiquement encore que le R. P. Tyrrel.

à nos soins personnels. Que sa mémoire vive à jamais parmi nous et toujours nous rendrons grâces à notre divin maître de nous avoir suscité, alors que le besoin en était si grand, un maître dont la voix a retenti jusqu'aux extrémités du monde anglais, et dont la parole éclaire et fortifie désormais des nations qui depuis des siècles avaient cessé de se tourner vers l'Angleterre pour y chercher une direction dans les choses spirituelles. »

***

L'Institut catholique de Lille commence la publication d'un recueil intitulé : *Mémoires et travaux*, publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille. Le premier fascicule est un travail de M. l'abbé E. LESNE, agrégé d'histoire, et est intitulé : *La Hiérarchie épiscopale, provinces, métropolitains, primats en Gaule et Germanie, depuis la réforme de saint Boniface jusqu'à la mort d'Hincmar* (712-882)[1]. La collection de Lille pouvait difficilement être inaugurée d'une manière plus brillante. M. LESNE a discuté et résolu un problème qui intéresse non seulement l'organisation de l'Église franque, mais encore les rapports de cette Église avec Rome et, d'une façon plus générale, l'exercice de la primauté pontificale pendant une longue période.

On trouve, dans Hincmar de Reims (845-882), une théorie des droits des métropolitains, d'après laquelle ceux-ci ont, dans chaque diocèse de leur province ecclésiastique, un pouvoir d'intervention très étendu. Ce pouvoir diffère de celui, très limité, qui était reconnu aux métropolitains par le droit canon des IVe-VIe siècles. La théorie d'Hincmar n'était pas particulière à l'archevêque de Reims : elle était acceptée, quant à l'essentiel, par tout l'épiscopat du pays franc. De là un problème : d'où provient cet écart entre les droits des métropolitains du VIe siècle et ceux des archevêques du IXe? M. LESNE répond en montrant qu'il s'agit, au VIe et au IXe siècles, d'institutions assez différentes, entre lesquelles se place, pendant un siècle et demi environ (600-740), la disparition presque totale de l'institution métropolitaine, dans le pays franc.

C'est à la réorganisation de l'Église franque par saint Boniface qu'il faut attribuer l'origine de la théorie nouvelle des droits des métropolitains. Pour réaliser la réforme ecclésiastique, à l'époque carolingienne, les papes et les souverains ont cru utile d'investir certains évêques, le plus souvent titulaires des anciens sièges métropolitains, d'un contrôle très étendu sur plusieurs évêques, considérés comme leurs suffragants. C'est ainsi que les titulaires des anciennes métropoles se sont trouvés mis graduellement en possession de droits bien plus étendus que ceux de leurs lointains prédécesseurs du VIe siècle. Ces faits sont groupés par M. LESNE en deux parties : 1° *La Restauration de la hiérarchie épiscopale ;* — 2° *Théorie de l'organisation provinciale et des droits du métropolitain au IXe siècle.* Sur ces deux points, on ne pourra qu'adhérer aux conclusions de l'auteur. Elles découlent d'une discussion très ample et très précise à la fois.

1. Paris, Picard, 1905.

Voici pourtant quelques petites critiques. M. LESNE ne se contente pas d'attribuer à saint Boniface une influence décisive dans les débuts de l'autorité archiépiscopale en Gaule, au VIII^e^ siècle. Il veut que saint Boniface ait emprunté l'idée de l'organisation nouvelle à la constitution ecclésiastique de l'Angleterre, pays dans lequel, nous dit-on, l'archevêque de Cantorbéry a souvent, jusqu'au milieu du VIII^e^ siècle, exercé une juridiction sur tous les diocèses anglais. C'était toucher à une question très délicate : celle des droits métropolitains de Cantorbéry sur toute l'Angleterre. Il y a là tout un nid de fausses bulles pontificales. M. LESNE ne s'en est pas assez défié. C'est ainsi qu'il cite (p. 31) une lettre de Boniface V à Juste[1]. C'est certainement un faux. A un autre endroit (p. 35), il cite la lettre (JAFFE, 2096), c'est certainement une faute d'impression : il faut lire 2095. Or, c'est là encore une fausse lettre, la prétendue bulle du pape Vitalien au légat Théodore. Le mal vient de ce que M. LESNE n'a pas connu le travail de Boehmer[2] signalant neuf fausses bulles relatives aux droits métropolitains de Cantorbéry[3] (p. 10). M. LESNE parle de l'évêché d'Alais au VI^e^ siècle. Il n'y a pas d'évêché d'Alais à cette époque (cf. *L'Évêché d'Arisitum*, dans le *Bulletin*, année 1902, p. 220 et suiv.) (p. 54), on lit que Chrodegang, déjà évêque de Metz, a « été *consacré* par le pape Étienne comme archevêque... *ordonné* archevêque par Étienne. » Ces mots reproduisent matériellement le latin du VIII^e^ siècle, mais, en français, ils suggèrent une idée inexacte de l'acte accompli par le pape, lorsqu'il a donné la juridiction métropolitaine à Chrodegang.

La troisième et dernière partie du livre de M. LESNE est intitulée : *Opposition et conflits*. Elle expose l'opposition faite à l'exercice des droits des métropolitains, tels qu'ils ont été exposés par Hincmar. En somme, saint Boniface et les papes du VIII^e^ siècle ont voulu réaliser la réforme de l'Église franque en fortifiant la juridiction des archevêques. Mais bientôt, les archevêques, prenant fort au sérieux leurs nouveaux droits, sont devenus assez gênants pour les souverains carolingiens et même pour le pape. Comme d'autre part, ils n'ont pas su maintenir le bon ordre dans l'Église franque, ils se sont trouvés très inférieurs à leur mission. Aussi, lorsqu'au milieu du XI^e^ siècle, avec Léon IX, a recommencé la réforme de l'Église, cette grande œuvre ne s'est plus faite par les métropolitains. A leur place, on a vu apparaître les légats du Pape. C'était un changement ! On vit alors de simples lecteurs de l'Église romaine avoir le pas sur les plus fiers archevêques. On comprit donc de façon assez différente la réforme de l'Eglise au VIII^e^ siècle et au XI^e^. Cette différence peut servir à mesurer le progrès de l'autorité pontificale entre ces deux dates.

*
* *

L'Église de France sous la troisième république, 1870-1878 (Paris, Poussielgue, 1907), l'œuvre nouvelle de M. LECANUET, à qui nous devons une

1. C'est la lettre n^o^ 2007, dans JAFFE. *Regesta pontificum romanorum*, t. I^er^. Leipzig, 1885.

2. C'est l'étude critique intitulée : *Die Faelschungen Erzbischof Lanfranks von Canterbury*. Leipzig, 1902. M. Boehmer y signale de faux documents, et veut attribuer la paternité de ceux-ci à Lanfranc. Sur ce dernier point, il y a les réserves les plus formelles à faire. Peut-être, le *Bulletin* reviendra-t-il bientôt sur cette question.

3. Ces fausses lettres sont les numéros suivants de JAFFE, *op. cit.* : 2007, 2021, 2095, 2132, 2133, 2243, 2510, 3506, 3687.

si remarquable biographie de Montalembert, est une histoire d'une documentation riche, ordonnée et aérée, un récit toujours soigné et intéressant, sincère et lumineux, paisible enfin. Ce nous est, à nous catholiques, une revanche sur l'œuvre injurieuse de M. DEBIDOUR, qui, avec le livre de M. GUIGNEBERT, sera la confusion durable de la Sorbonne. M. LECANUET a-t-il cependant dominé son sujet pleinement? A-t-il dégagé les courants profonds qui conduisaient dès 1870-78 le catholicisme français à sa destinée présente? A-t-il suffisamment dégagé le conflit du catholicisme intégral et traditionnel et de la société positiviste, démocratique et laïque en formation?

Nous constatons comme un fait l'évolution qui tend à réaliser dans le pays la démocratie, et dans cette démocratie une mentalité radicalement naturaliste. Et nous professons que, en présence de cette évolution, la tactique la plus sage qui s'impose à nous est de dégager d'abord le catholicisme de toute attache de parti purement politique, le catholicisme étant d'essence religieuse. Mais le catholicisme n'est pas un étranger dans la cité moderne, parce qu'il est social et un ferment de progrès social : notre catholicisme est donc un catholicisme social. Et si j'ajoute que nous croyons fermement que le catholicisme ainsi entendu est le plus sûr, le plus authentique, et tout de même le plus viable et le plus fécond, — nous aurons posé les principes qui nous permettront de critiquer (qu'on nous pardonne ces mots un peu durs) le libéralisme à courte vue et vieillot qui gâte le beau livre du P. LECANUET, — comme aussi de juger l'histoire de l'Eglise en France dans les huit premières années de la troisième république.

Le livre de M. LECANUET est dédié à Montalembert et à M. de Meaux : il aurait pu l'être aussi bien à la mémoire spirituelle et quelque peu acrimonieuse de M. de Falloux. Telle et telle page où M. L. s'en prend à Veuillot, à Mgr Freppel, au cardinal Pie, telles épigrammes, telles petites révélations caustiques, tels jugements sévères, sont inspirés des ressentiments que, au bord de la Loire, on gardait aux ultramontains. Ce grands catholiques d'il y a quarante ans se sont beaucoup combattus et beaucoup détestés : peut-être convenait-il de ne pas ranimer ces querelles toujours prêtes à renaître, et ne pas leur donner la publicité de l'histoire.

M. L. est un libéral qui défend les libéraux ses amis. Quant à la doctrine même du libéralisme politique, M. L. croit-il que, à l'heure présente elle ne soit pas périmée? Quelle formule d'action nous donnerait-elle, à un moment où nous n'avons qu'un devoir, celui de nous organiser et d'être socialement forts en face d'adversaires qui n'ont pas le moindre esprit de tolérance? Si Montalembert vivait encore, sûrement il nous donnerait des conseils autres que ceux que M. L. cite (p. 45) et qui sont comme la trame doctrinale de son livre.

M. LECANUET a raconté excellemment la formation de l'anticléricalisme à la fin du second empire et l'identification dès lors historique du parti républicain et de l'anticléricalisme, avec Gambetta, Ferry, Brisson, Clémenceau, Ranc, tous des positivistes, au contraire des républicains de 1848 qui étaient encore des déistes. Je ne suis pas bien sûr si les propos rapportés par Mme Adam (p. 43) et prêtés à Thiers et à Mérimée, sont très authentiques, — je me défie du témoignage de Mme Adam, — mais ils renferment des jugements profonds.

La révolution du 4 septembre eut l'avantage de libérer le catholicisme français de la protection impériale et de rompre une union où il entrait

depuis les affaires italiennes bien des discordes fondamentales. Le parti républicain anticlérical portait la responsabilité de la défense nationale vaincue, et aussi de la commune : l'Assemblée nationale sur 600 membres compta 30 bonapartistes, quelque 200 républicains, près de 400 monarchistes, et du coup les intérêts politiques du catholicisme se trouvèrent confiés à ces monarchistes et liés à la fortune, la mauvaise fortune, de leur parti.

Il est commode, après trente ans, de juger les fautes de tactique alors commises! Un tacticien de génie nous manqua pour séparer en 1872 l'Eglise de l'Etat et des partis. M. L. a été bien inspiré en remettant sous nos yeux (p. 226) le projet de séparation proposé à l'Assemblée nationale par un député aveyronnais, Pradié : quelle utopie c'était là, dut-on penser dans les rangs monarchistes! quelle issue providentielle, sommes-nous tentés aujourd'hui de dire! Mais il s'en fallait bien qu'on songeât alors à une opération si hardie. On songeait à défaire la république qu'on imaginait n'être qu'une transition; on songeait à restaurer la monarchie en ramenant le comte de Chambord; M. L. nous a raconté ces tentatives avec un rare intérêt. C'est là une histoire poignante d'illusions et de déceptions, d'honnêteté admirable et à contre sens. L'Assemblée hésitait; le pays en 1873 se serait peut-être laissé faire, encore n'est-ce pas sûr; mais le prince ne se prêta pas aux avances de ses fidèles. M. L. a-t-il aussi bien pénétré les raisons et le caractère du prince (p. 187)? Au fond le comte de Chambord était un intégriste à qui on demandait de faire le jeu de l'orléanisme : il ne crut pas en conscience pouvoir accepter de restaurer une monarchie qui, à ses yeux, n'eût pas été authentique et durable : Henri V était légitimiste, et M. L. semble l'oublier un peu.

La tentative de restauration monarchique échoua donc en 1873, et ce ne fut qu'une déception. La tentative de république conservatrice échoua quatre ans plus tard, au 16 mai, et ce fut, non plus une déception, mais un désastre, où le catholicisme fut atteint bien plus encore que le parti qui pensait le couvrir. On voit mieux maintenant ce qui s'imposait dès lors, une action profonde, un contact aussi étendu que possible du catholicisme et du peuple, un long travail d'éducation sociale : quelle vue juste que celle qu'exprimait M. Baudon (p. 337) et que M. L. a eu si grand raison de rappeler! Mais on n'irait pas de longtemps dans cette voie : on reformerait à chaque retour des élections générales les mêmes alliances compromettantes, les mêmes agitations superficielles, et on irait de défaites en défaites, aux prises avec un ennemi qui avait pour lui la continuité d'une tactique savante, le pouvoir, le nombre, l'incrédulité montante, le prolétariat.

Dans cette universelle déroute, où donc était l'issue? La monarchie chrétienne? Elle était morte. Le parti conservateur? Il était débordé par la démocratie conquérante; les fameuses « classes dirigeantes » étaient culbutées et dépossédées. Le catholicisme ne devait plus compter que sur soi : se désintéresser désormais de l'action directe et de la conquête du pouvoir, qui fut l'erreur de la génération de 1875; s'organiser en une masse homogène et disciplinée, résistante, s'imposant par une moralité supérieure et par son esprit social; acquérir ainsi une faculté d'action indirecte et défendre par là son droit d'être, et d'être libre, et d'être influent... Ce sont là des leçons qui sortent comme spontanément du livre de M. L., mais que nous regrettons qu'il n'ait pas dégagées avec la netteté qu'un « catholique social », M. Georges Goyau, y aurait mise.

L'absence de l'esprit « social » l'a pareillement empêché de juger avec toute l'équité souhaitable l'œuvre des cercles d'ouvriers de M. de Mun et de M. de La Tour du Pin. Oui, l'entreprise eut le tort de ne pas comprendre que la démocratie était un fait et qu'il fallait travailler en fonction de ce fait : les processions et les déclamations ne suffirent pas, certes. Mais il y avait dans l'œuvre autre chose ; il y avait le programme social qui est aujourd'hui celui de nos « semaines sociales » et de notre Association catholique de la jeunesse française. M. L. s'intéresse peut-être trop peu à ce renouveau.

Et enfin, dans un autre ordre d'idées, il ne semble pas avoir non plus dégagé l'avenir d'une initiative à peine plus jeune que les cercles d'ouvriers, nous voulons dire les facultés catholiques. Elles ont, comme les cercles, donné autre chose que ce qu'on attendait, le *Correspondant* le notait naguère avec beaucoup de clairvoyance : elles ont développé le mouvement scientifique catholique, comme les cercles ont développé le mouvement social. Cercles et facultés ont été des facteurs d'évolution, non de réaction. La génération dont M. L. a écrit l'histoire n'a pas réalisé, en cela, ce à quoi elle tenait davantage.

* * *

Les deux parties du livre de M. Favre n'ont d'autre caractère commun qu'une érudition très étendue. La seconde est un relevé minutieux des dates, lieux et circonstances où Lacordaire a porté la parole. Ce travail difficile avait jusqu'ici découragé la critique. M. F. s'en est acquitté en annaliste informé et consciencieux [1].

La première partie est une analyse très documentée, mais un peu diffuse des influences qui successivement ont éveillé, élargi, orienté le talent du célèbre dominicain. M. F. enregistre ces influences une à une, au courant de la vie, à mesure qu'elles apparaissent ; influence du lycée, de la Faculté, de Voltaire, de Rousseau, de Châteaubriand, de Lamennais, de la conversion, des études théologiques, de l'Avenir, de saint Augustin, de Bossuet, de J. de Maistre, de saint Thomas. Cette méthode biographique a sur la méthode logique l'avantage d'éviter les à priorismes faciles et les généralisations hasardées. Mais elle court le risque de multiplier les inductions de détail au détriment des vues générales, et d'égarer les influences décisives dans le fouillis des influences infinitésimales. Cet inconvénient, M. F. l'a évité, en grande partie du moins, grâce à ses informations générales très étendues qui lui ont permis, sur les points essentiels, d'élargir et d'éclairer les données un peu étroites et confuses de certains textes.

Trois influences selon lui ont été capitales sur l'esprit de Lacordaire. Le *Génie du Christianisme* l'a orienté vers l'apologétique. Les œuvres de saint Augustin lui ont suggéré de donner à cette apologétique une forme concrète et vivante, en l'adaptant à son temps et à son pays. La *Somme*

1. *Lacordaire orateur* (Paris, Bloud, 1906).

saint Thomas enfin a tempéré son modernisme et corrigé les écarts de son libéralisme impénitent.

On peut souscrire à ces conclusions finement déduites. Mais est-il bien sûr que l'influence de Rousseau ait été aussi nulle que le croit M. F.? Le goût très vif que Lacordaire eut dans sa jeunesse pour le *Contrat social* n'explique-t-il pas la force de ses instincts démocratiques et le caractère social de son apologétique? D'autre part, le stage d'avocat à Paris n'a-t-il pas donné au futur orateur le pli du barreau, l'habitude de certaines subtilités dialectiques, la tendance aux déclamations faciles, et surtout ses attitudes de tribun? Enfin le talent de Lacordaire ne porte-t-il pas la marque profonde du milieu et du temps? Le moi envahissait tout : les conférences ne sont-elles pas en même temps que l'apothéose de l'Eglise, l'histoire d'une âme, un écho vivant et ému des inquiétudes et des enthousiasmes d'un esprit atteint lui aussi autrefois du mal du siècle et racontant sa marche vers la vérité?

***

A l'heure où douloureusement des obstacles surgissent contre l'enseignement des Séminaires, c'est une joie de signaler ce qui peut contribuer à rendre cet enseignement plus fructueux; dans cet ordre d'idées, on est heureux d'annoncer l'apparition d'une collection nouvelle qui a pour titre : *Science et Croyance, Etudes religieuses pour le temps présent*. Sur l'initiative et sous la direction éclairée de M. GONDAL, supérieur du Grand Séminaire de Toulouse, un groupe de professeurs se propose de présenter au public en une série de fascicules d'environ 200 pages, un exposé développé et mis au point des travaux actuels, des principales thèses de nos traités théologiques. Ainsi dans un cadre traditionnel, étudiants de nos séminaires, prêtres, gens du monde, trouveront condensés en un petit volume les résultats actuels de la science théologique; les fascicules pourront être facilement réédités et mis à jour.

Le directeur de la collection, M. GONDAL, a donné l'exemple par la publication simultanée de trois fascicules qui ouvrent la série. De ces travaux les deux premiers, *Mystère et Révélation* et *Miracle*, constituent une édition notablement développée du livre du même auteur sur *le Surnaturel;* les notes sont plus nombreuses, quelques-unes empruntées à de récents ouvrages, et ces volumes se trouvent ainsi être au courant des derniers travaux. Pour indiquer le mérite de l'œuvre il suffira de rappeler ce qu'en disait M. Ollé-Laprune : « Vos définitions dans ce livre si lumineux sont propres à dissiper bien des ignorances et bien des préjugés. Vous connaissez les inquiétudes contemporaines et vous les avez sans cesse présentes à l'esprit dans vos investigations, dans vos discussions. Vous exposez surtout et vous exposez bien. » L'auteur s'est en effet attaché à l'examen des questions qui sont à la base de la théologie. L'heure présente n'est-elle pas à la défense des positions maîtresses? Des livres comme ceux-ci sont de ceux qui, à force de sincérité et de logique chaleureuse, éclairent les esprits et les convainquent.

La troisième étude a pour objet l'*Islamisme et le Christianisme;* l'auteur fait connaître, dans un premier chapitre historique et géographique, l'Arabie et l'arabe avant Mahomet; puis la physionomie intellectuelle et

morale du fondateur de l'Islam est fortement dessinée; suit une étude sur la destinée de l'empire mahométan; enfin un quatrième chapitre est employé à dégager les éléments religieux de l'Islamisme : le Coran, la tradition, les croyances, les pratiques sont étudiés tour à tour. La bibliographie abondante et très à jour indique le nombre des ouvrages consultés et le sérieux de l'œuvre.

La Rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

CONTINGENTISME

ET

APOLOGÉTIQUE NÉO-POSITIVISTE

C'est une judicieuse observation d'Auguste Comte que les sciences commencent à pratiquer leur méthode avant de la définir théoriquement; et à vrai dire, il ne faisait que traduire sans le savoir dans cette remarque l'enseignement de l'École sur les relations de la Logique naturelle et de la Logique réfléchie. Pas plus que la jeunesse des hommes, la jeunesse des sciences ou de l'élaboration philosophique ne connaît en effet l'hésitation et le doute, point de départ du savoir réfléchi; les démarches spontanées de l'esprit témoignent, dans tous les domaines, d'une sereine et confiante assurance; mais, instruit par l'expérience, l'homme mûr se prend à hésiter avant d'agir; la philosophie, troublée par la contradiction des systèmes qu'elle a produits, doute d'elle-même et inaugure la critique; et la science, en présence de l'accumulation de ses richesses, discute sur la valeur des méthodes et l'objectivité des résultats obtenus. Non certes que cette période de retour sur soi soit par elle-même à craindre; la critique constitue en réalité un moment nécessaire dans le développement philosophique ou scientifique; mais elle deviendrait stérile, si à force de douter l'homme s'arrêtait d'agir, si la raison employait son effort réfléchi à nier la valeur de ses acquisitions spontanées, et la science son labeur à détruire l'édifice si laborieusement élevé par elle.

Or, l'on sait combien intense[1] est depuis quelques années

1. Voici l'indication de quelques travaux récents sur ce sujet :
DUHEM, *La théorie physique* (Paris, Rivère, 1906), et *Rev. de Phil.*, avril, mai,

le travail effectué sur la critique des sciences; il y aurait, pensons-nous, réel intérêt à se rendre compte, en négligeant les divergences, pourtant assez importantes, des résultats obtenus jusqu'ici, des influences qui dominent le débat, des arguments que l'on invoque, et de la direction de ce mouvement. Deux motifs nous sollicitent plus spécialement à cette recherche. Le premier est la récente apparition du livre de M. Duhem dont on peut penser qu'il constitue un événement scientifique; le second est l'effort que certains tentent pour dégager de cette critique des conséquences morales et religieuses, et esquisser une apologétique tirée du contingentisme[1]. N'insistait-on pas naguère pour mettre en relief ce côté de la philosophie nouvelle « qui est par essence même moral et chrétien »? Ne nous dit-on pas « qu'en d'autres temps le Néo-Positivisme eût suscité un Port-Royal... Et qui sait, ajoute-t-on, si ce nouveau Port-Royal ne se fera pas[2]? » Raison nouvelle, pensons-nous, pour éprouver la solidité d'une conception scientifique dont, par unification, on veut faire l'application tour à tour à la philosophie et à la religion.

juin, août, septem., octob., novem., décem., 1904; janv., mars, avril, mai, juin, 1905.

Rev. de mét., Le Roy, « Sur la logique de l'invention », mars 1905, et Sorel, « Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes », nov. 1905.

Rev. de phil., Bulliot, « Pour lire M. Poincaré », mars 1906.

— *Études*, De la Barre, « Formules scientifiques et réalités concrètes », 20 fév. 1907, et de Vrégille, 5 mai 1906.

— *Ann. de phil.*, d'Adhémar, « Qu'est-ce que la science », janv. 1907 — et février 1906, Rey, « La physique de M. Duhem ».

— *Rev. du Clergé*, Wintrebert, XLV, p. 265, « Chronique scientifique ».

— *Bulletin de la Semaine*, Yves-le-Querdec, « Qu'est-ce que la science », 13 février 1907.

Collect. *Science et Religion*, Louis Baille, *Qu'est-ce que la science* (Paris, Bloud, 1906).

1. Le Roy, *Rev. de mét.*, 1900, p. 64. — Wilbois, *Rev. de mét.*, 1902, p. 363-367, « L'esprit positif ». — d'Adhémar, *La philosophie des sciences et le problème religieux*, et *Le triple conflit*, p. 58-63 (Collect. *Science et Religion*); plus récemment *Annal. de phil.*, 1 janvier 1907, « Qu'est-ce que la science? ».

2. D'Adhémar, *Annal. de ph.*, 1907, p. 402.

*
* *

Le résultat le plus apparent, et le plus heureux, de ces recherches est la condamnation par des hommes de science de l'empirisme scientifique. D'Auguste Comte à Stuart Mill la conception dominante a été que la science relève seulement de l'expérience; dans les résultats obtenus il faut voir uniquement des condensations de faits; les axiomes, postulats, principes, qui les supportent ou les dirigent, ont la même origine; la science se trouve ainsi unifiée par en bas, par l'identité du point de départ; l'esprit a reçu docilement les leçons de la nature; la science s'est peu à peu déposée en lui pour ainsi parler sans lui; ainsi s'est produite cette adaptation progressive des lois de l'esprit aux lois des choses; le fait scientifique est un pur donné, et la loi uniquement un résultat.

Contre cette conception aussi insuffisante, Claude Bernard avait déjà protesté, en repoussant la distinction absolue établie avant lui entre l'observation passive et l'expérimentation active; pourtant, même dans sa théorie, l'observation demeurait en quelque sorte extérieure à l'expérimentation, séparée d'elle par l'hypothèse comme par une barrière.

Les auteurs qui ont inauguré la critique des sciences dont nous nous occupons, MM. Duhem, Poincaré, Milhaud, Le Roy, Picard, d'Adhémar insistent davantage sur la compénétration de ces éléments et sur l'incessante intervention de la raison dans l'œuvre scientifique; pour eux tous, la science ne saurait être ramenée à un catalogue de faits ou à une « collection » de connaissances[1]; toute science est éminemment rationnelle, même la science expérimentale; principes, définitions, postulats offrent toujours « quelque chose qui dépasse le donné, qui est transcendant par rapport à l'expérience passée, et même par rapport à toute expérience

1. Picard, *La science moderne et son état actuel* (Paris, Flammarion, 1905).

future »[1]; et la science positive nous apparaît comme « un des aspects de la raison, et par conséquent comme partie intégrante de l'œuvre que celle-ci poursuit dans tous les domaines »[2].

Le premier de tous[3] et il tient à honneur de revendiquer cette priorité, M. Duhem a réhabilité les droits de la raison dans le domaine expérimental; et ce rôle de l'esprit, à nouveau il l'a magnifiquement décrit dans son livre récent. Pour lui une expérience physique ne consiste pas dans la constatation d'un phénomène, mais essentiellement dans son interprétation théorique; le résultat de ces opérations n'est nullement la description, sous forme abrégée, d'un groupe de faits concrets, mais un jugement reliant entre elles des notions abstraites[4]; et cette interprétation théorique s'introduit jusque dans l'observation, puisque seule elle rend possible l'emploi des instruments; il n'a pour sa part aucune répugnance à accueillir « au nombre des fondements sur lesquels reposera notre Physique des postulats que l'expérience ne peut fournir »[5]; « la science, écrit-il encore, serait impuissante à établir la légitimité des principes qui tracent sa méthode et dirigent ses recherches, si elle ne recourait au sens commun »[6]; vigoureusement, il dénonce la chimère d'un enseignement entièrement inductif où l'on croit tout tirer de la pure expérience[7]; aussi se prend-il à regretter et l'utilitarisme de l'esprit anglais qui se complaît dans la confection de modèles mécaniques pour illustrer la théorie, en faisant prédominer les « figurations sensibles » sur les considérations théoriques, et l'esprit mercantile de ces

1. Milhaud, « La loi des quatre états », *Rev. phil.*, janv. 1902, p. 30.
2. *Id.*, p. 45.
3. M. Duhem, 1904, t. V, p. 712, remarque qu'avant l'étude de M. Milhaud sur la « Science rationnelle », *Rev. de mét.*, 1896, p. 260, avant M. Le Roy, *Rev. de mét.*, 1895, p. 503, il avait déjà exposé sa théorie, *Rev. des quest. scientif.*, 1894.
4. *Id.*, p. 723.
5. *Id.*, p. 520.
6. *Id.*, p. 245.
7. *Rev. de phil.*, 1905, p. 385-387.

ingénieurs qui considèrent surtout dans les procédés scientifiques leur caractère de recettes commodes et pratiques[1]. On ne pouvait mieux montrer que l'a fait l'éminent auteur la contradiction d'une science qui se donnerait pour uniquement positive.

Un second bénéfice dû à cette critique nous paraît consister dans le rapprochement de la science et de la philosophie auquel on aboutit par là même. La science, nous dit-on, est toute imprégnée de transcendant, de principes irréductibles à l'expérience et acceptés avant toute justification logique. Mais ce transcendant, qui seul rend la science possible et en définitive la constitue essentiellement, n'est-il pas l'objet de la recherche philosophique? On aperçoit ainsi le lien qui permettra de rattacher l'une à l'autre ces deux disciplines. Toutes deux sont sciences, moins par la nature des objets qu'elles étudient, faits ou idées, qu'en raison des liaisons qu'elles découvrent ou qu'elles établissent entre ces éléments. Et là encore il apparaît que la philosophie nouvelle est moins éloignée qu'elle ne le pense de la conception péripatéticienne sur ce qui constitue formellement la science, la recherche de ces liaisons universelles et nécessaires.

En même temps, et ceci vaut encore d'être remarqué, se trouve levé en partie l'antagonisme fâcheux trop souvent établi entre les sciences positives et les sciences spéculatives, puisqu'il apparaît qu'une science n'est science que parce qu'elle est rationnelle, et dans la mesure même où elle est rationnelle. De ce fait, la critique aboutit à une réhabilitation pour ainsi dire expérimentale des sciences spéculatives.

Une chose demeure cependant inexpliquée. Puisque l'attitude initiale d'où est sortie la philosophie nouvelle la met en opposition si nette avec le positivisme, pourquoi plusieurs s'efforcent-ils de montrer l'harmonie de ces tendances avec l'œuvre de Comte, et en particulier avec la loi des trois

1. *Rev. de phil.*, 1904, p. 242-249.

états dont elles seraient un prolongement logique[1]? Pourquoi appeler Néo-Positivisme une doctrine qui paraît le contre-pied des doctrines de Comte?

Notre étonnement disparaîtra si nous prêtons attention au rôle attribué à la raison dans l'élaboration scientifique. Désireuse avant tout d'ordre et d'intelligilité, celle-ci s'efforce d'introduire l'un et l'autre dans le domaine des faits ou des idées; et pour cela, dit-on, à la complexité du donné primitif elle substitue la simplicité de quelques lois idéales. Elle enserre dans des cadres en partie artificiels la réalité mouvante de l'expérience; elle unifie cette expérience par des liens qu'elle ne tire pas de celle-ci, mais qu'elle lui impose; et elle exprime ce travail dans des lois dont la régularité, la simplicité, l'unité ne sont pour une large part que le reflet de ses propres aspirations. Du point de vue pratique, ces lois et ces théories réalisent des procédés d'économie intellectuelle, par une réduction à deux degrés, de la multiplicité des faits dans la loi, de la multiplicité des lois dans la théorie[2]. En d'autres termes, et pour dissiper l'obscurité des métaphores dans lesquelles la philosophie nouvelle enveloppe sa pensée, le rationnel ne s'unit au réel qu'en lui faisant subir une déformation ou une transposition. Dès lors il apparaît clairement que ce n'est pas à tort que l'on se place sous l'autorité d'Auguste Comte. Celui-ci voulait la science sans la raison; ceux-là introduisent la raison dans la science; mais précisément cette intervention nuit à l'objectivité, à la vérité, à la positivité; dans les deux cas, il y a vis-à-vis de la raison pareille défiance, de cette défiance qui fait le fond du positivisme, ce « Kantisme honteux ».

Entrons dans les détails pour justifier notre affirmation. Quelles sont en effet les conséquences attribuées à ce travail de l'esprit dans l'œuvre scientifique? Nous pourrions les

1. Milhaud, *Rev. de phil.*, janv. 1902, p. 44-47 — Wilbois « L'esprit positif », *Rev. de mét.*, mai 1902.
2. *Rev. de phil.*, 1904, p. 546.

ramener à trois : la raison substitue le *déterminisme* des lois à la contingence des faits ; elle exprime le concret dans des traductions *symboliques ;* elle tend non à des explications, mais à des *classifications*.

Que cette imposition du déterminisme soit le premier résultat de l'activité de l'esprit, en voici l'affirmation vigoureuse : « Nécessité et vérité sont les deux pôles extrêmes de la science. Mais ces deux pôles ne coïncident pas... Vérité et nécessité varient en raison inverse l'une et l'autre... Finalement ce n'est pas par les mêmes parties que la science est vraie et qu'elle est nécessaire, qu'elle est rigoureuse et qu'elle est objective[1]. » M. Duhem atténue la rigueur de ces expressions, en substituant, dit-il, *ordre* et *clarté* à *rigueur* et *nécessité*[2]. Et il demeure alors que l'ordre est en raison inverse de la vérité. Pour M. Poincaré, la nécessité est absolue en arithmétique, grâce aux jugements synthétiques a priori qui supportent celle-ci, mais va en décroissant peu à peu dans la géométrie, la mécanique, la physique, à mesure que l'on se rapproche du réel ; et donc la nécessité réside dans l'esprit, non dans les faits[3]. M. Milhaud a parlé de même des « déterminations » de l'esprit, sous les suggestions de l'expérience[4]. C'est ce premier caractère de la critique des sciences qui l'a fait désigner sous le nom de *contingentisme*.

En second lieu, la philosophie nouvelle appuie sur le symbolisme des lois et des théories ; elle établit un parallélisme entre le réel et le rationnel, entre le fait brut et le fait scientifique (M. Le Roy) ou, comme dit M. Duhem, entre le fait théorique et le fait pratique. Le fait scientifique est pour une part création de l'esprit, puisqu'il est constitué par des conditions idéales ; le fait théorique nous donne seulement le symbole du fait pratique[5]. Pour déterminer le

1. Le Roy, *Rev. de mét.*, p. 319.
2. *Rev de phil.*, 1905, t. VI, p. 647.
3. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 61.
4. Milhaud, *Rev. de mét.*, 1903, p. 785.
5. *Rev. de phil.*, 1905, p. 31.

point exact du soleil dans le ciel, les sciences physiques ont recours, non aux réalités sensibles, au soleil que l'on voit, mais au symbole d'une sphère géométriquement parfaite, à une sphère idéale dont on va déterminer le centre; l'expérimentateur va incessamment, en physique, de l'instrument matériel à un instrument idéal, beaucoup plus simple que la réalité. Il y a donc lieu de conclure que les lois de la Physique, par exemple, sont des relations symboliques, reflet de l'ordre ontologique, mais non leur expression. M. d'Adhémar dira nettement que « les sciences rationnelles *construisent à côté du donné*[1] ».

Dès lors, il faut renoncer, conclue-t-on, à la chimère de la définition péripatéticienne de la science conçue comme explication par les causes. Le même auteur déclare que cette définition, il ne la comprend pas, car elle n'a pour lui aucun sens; d'autres insistent sur le déchet que nos contemporains ont fait subir au mot de science, car selon eux, « la science n'atteint jamais le réel; elle n'atteint que les phénomènes et les phénomènes n'existent que par relation avec la sensibilité humaine »; aussi la science leur paraît-elle « aussi peu dogmatique qu'il est possible[2] ». Dès le début de son travail, M. Duhem lui aussi marque nettement qu'à son point de vue, la théorie physique ne saurait être prise pour une explication, mais seulement, suivant l'expression de Mach, pour une représentation « économique », qui tend, comme vers sa forme idéale, à devenir une classification naturelle, c'est-à-dire une image toujours plus approchée des liaisons du concret[3].

On le voit, ces trois conclusions convergent en fait vers un même but; supprimer, ou du moins grandement diminuer la valeur objective de la science.

1. Duhem, *Rev. de phil.*, — d'Adhémar, *Annal. de phil.*, janv. 1907, p. 391.
2. Yves-le-Querdec, *Bull. de la Sem.*, 13 fév. 1907.
3. *Rev. de phil.*, 1904, p. 545-547, et *La mécanique : exposé historique et critique de son développement*, Paris, 1904, ch. iv, « La Science, comme économie de la pensée ».

Faisons maintenant effort, malgré la réelle difficulté de la tentative, pour présenter une synthèse des arguments versés au débat. En réalité, ces arguments sont de deux ordres, soit scientifiques, et M. Duhem a le mérite de les avoir bien présentés; soit philosophiques, et ceux-ci sont partout impliqués, sans être jamais l'objet d'une énonciation ou d'une démonstration rigoureuse.

Les preuves scientifiques d'abord : 1° Caractère provisoire des théories physiques, par exemple; toute loi n'est qu'une approximation toujours susceptible d'être modifiée, revisée, même la loi de l'attraction, de toutes la plus certaine; l'histoire vérifie ce caractère mouvant, et sans cesse en voie de transformation; aussi à proprement parler, une théorie n'est ni vraie ni fausse en physique, et dans aucune science avancée, il n'existe de véritable *experimentum crucis* permettant de décider définitivement entre deux hypothèses [1].

2° Indétermination des formules théoriques : un même fait pratique peut se traduire par une infinité de formules théoriques; inversement une même formule théorique peut représenter symboliquement des expériences très différentes.

3° Parallélisme constant, dans une expérience, de l'instrument matériel et de l'instrument idéal auquel on se refère, celui-ci étant obtenu par des corrections successives; d'où l'on conclut au symbolisme des représentations abstraites (correction de l'équation personnelle, des erreurs systématiques et des erreurs accidentelles).

Or, il nous paraît que les formules dont use M. Duhem n'ont pas la rigueur philosophique que, à les prendre à la lettre, nous serions tenté de leur accorder; aussi bien ses propres explications nous permettront d'interpréter sa pensée. Sans doute l'histoire de la science témoigne de ce travail de perpétuelle adaptation des théories et des lois à des faits mieux connus; mais elle montre encore dans

1. D'Adhémar, *Ann. phil.*, janv. 1907, p. 391. — Duhem, *Rev. de phil.*, t. VI, 1905, p. 277-280.

celles-ci non le résultat d'une création, mais le produit d'incessantes retouches; et ceci prouve la continuité de l'élaboration scientifique[1]. — Sans doute encore il convient de reconnaître à toute loi un caractère provisoire, en ce sens qu'elle est toujours susceptible d'une plus grande approximation, en fonction de la plus grande précision des instruments et de la rigueur des expériences, c'est-à-dire qu'elle tend à exprimer plus adéquatement le réel; mais connaissance imparfaite n'est pas connaissance fausse, et perfectionnement n'est pas contradiction; et comme on l'a judicieusement observé[2], dire que la théorie n'est ni vraie, ni fausse, mais seulement approchée, ne peut pas signifier autre chose sinon qu'elle est approchée du réel, et par suite de la vérité. Cette conséquence ressort d'ailleurs du but idéal que M. Duhem assigne à la théorie physique, celui de représenter toujours plus exactement le concret, en reproduisant sous forme abstraite les liaisons naturelles des faits. — Quant à l'indétermination des formules, il a soin de noter qu'elle va toujours en se resserrant; et deux hypothèses contraires peuvent bien être reçues simultanément, comme représentations provisoires, en attendant que l'expérience décide entre elles, mais elles ne seront reçues, comme il le dit très exactement, que comme des interprétations « acceptables », et non pas véritables. L'esprit humain sait donc mesurer et proportionner son adhésion aux théories scientifiques, suivant leur valeur, en distinguant nettement la loi de l'hypothèse, ce qui est définitivement acquis de ce qu'on accepte sous condition.

Concluons que les faits présentés ni en eux-mêmes, ni croyons-nous, dans la pensée de M. Duhem, n'ont pour conséquence de supprimer la valeur objective de la science.

Mais le contingentisme est avant tout, comme il sera

1. Duhem, *Rev. de phil.*, p. 521.
2. Mertré, *Rev. de phil.*, janv. 1906, p. 90.

aisé de le montrer, un mouvement philosophique; aussi apporte-t-il principalement des raisons philosophiques. Or ces raisons, plus implicites qu'exprimées, il semble qu'on les résumerait assez exactement sous cette forme : 1° Il y a impossibilité à tirer de l'expérience les principes, les axiomes, les postulats sous-jacents à toute recherche scientifique. 2° L'œuvre de la raison consiste à remplacer l'intuition par le schématisme, le réel par le construit, l'objectif par le rationnel et le scientifique.

Qu'il y ait vraiment impossibilité à extraire de la seule expérience les éléments premiers de la connaissance scientifique, c'est là une démonstration dont nous avons signalé la force contre l'empirisme; mais d'accord sur ce point, les contingentistes se séparent quand il s'agit de donner une explication positive; et leur indécision manifeste l'absence chez eux d'une théorie de la connaissance nettement formulée; tandis que certains, M. Poincaré, par exemple, demandent au criticisme la solution de ce problème et font intervenir pour certaines sciences les données innées de l'esprit, d'autres proposent un système difficilement compréhensible où il est question de la spontanéité créatrice, des déterminations rationnelles; cette position embarrassée est plus sensible chez M. Milhaud. Et ainsi, rejetant tout à la fois et l'origine strictement expérimentale et l'origine purement rationnelle de ces principes, on se tient dans une sorte d'interprétation moyenne, vague compromis qui n'est ni tout à fait du positivisme, ni tout à fait du kantisme, quoique apparenté à l'un et à l'autre; et dans la réalité, on n'apporte aucune solution aux difficultés à résoudre.

Insistons sur cette absence d'explication positive. M. Poincaré lui-même ne fait intervenir les jugements synthétiques a priori qu'en arithmétique, mais dès la géométrie, il abandonne sa théorie, puisqu'elle ne peut rendre compte des géométries non euclidiennes; et comme d'autre part, il a reconnu l'expérience insuffisante pour fournir les axiomes nécessaires à la construction rationnelle, il déclare

ceux-ci des « conventions » commodes ; à leur tour mécanique et sciences physiques s'appuieront-elles aussi sur des conventions, bien que soumises à un contrôle de plus en plus direct de l'expérience. Mais nous sommes en droit de demander des précisions nécessaires. D'où viennent ces conventions, puisqu'elles ne jaillissent ni spontanément de l'esprit, ni de la nature, puisqu'elles ne sont ni reçues, ni imposées? M. Milhaud a plus d'une fois senti cette difficulté et s'est efforcé de la lever, en restreignant cette activité rationnelle à une détermination raisonnable, et non entièrement arbitraire[1]. Les principes scientifiques lui paraissent, non des résidus de l'expérience, non des éléments devinés et supposés vérifiables, mais « plutôt une sorte d'idéal par lequel l'esprit juge convenable de s'élancer spontanément au delà des faits pour les mieux interpréter désormais ». Il reste qu'il faut expliquer cet idéal, nous dirions plus simplement cette finalité de l'esprit ; et puisqu'on le juge adapté aux faits qu'il interprète, comment rendre compte de cette harmonie, sinon par une explication qui montre comment l'universel et le nécessaire peuvent, non se dégager, mais être dégagés de l'expérience.

C'est qu'en réalité là où l'empirisme échoue, la théorie péripatéticienne apporte une solution autrement satisfaisante ; et pour nous limiter, les sciences expérimentales qui s'appuient sur le principe de causalité le reçoivent de la nature qu'il régit. Il y a entre les faits une liaison réelle ; l'esprit, en vertu de cette finalité signalée plus haut, se porte vers elle, comme l'œil à la lumière et la volonté au lieu ; faculté de l'universel, l'intelligence le découvre partout où il se cache sous le sensible, l'actualise partout où il se trouve individualisé dans le concret. Ainsi il y a réellement dans l'expérience les éléments d'où l'activité intellectuelle dégagera les principes et les axiomes scien-

1. *Rev. phil.*, 1902, p. 29-31 ; *Rev. de mét.*, 1903, p. 789-790.

tifiques; mais l'expérience seule ne saurait suffire : il y faut le concours de deux réalités de nature différente.

Mais si nous voulons pénétrer jusqu'au cœur de la Philosophie nouvelle, il convient de mettre en pleine lumière l'argument fondamental de ce débat, l'opposition qu'incessamment on signale entre l'intuition et le travail de la raison ou « discours ». La science est toute pénétrée de rationnel; mais ce qui constitue la condition indispensable de son existence explique du même coup ce qu'il y a en elle de conventionnel ou de symbolique. Pourquoi? En vertu même, répond-on, de la nature de la raison; le rationnel a pour nécessaire résultat de conduire à une élimination progressive du réel; travail logique équivaut à déformation, mise en ordre de la connaissance à une altération du donné primitif, élaboration à une construction en partie artificielle. C'est du discours, ici comme ailleurs, que vient tout le mal; c'est l'intellectualisme qu'il faut combattre dans ses diverses applications; comme partout, l'intellectualisme aboutit à une construction.

Dès lors, il est aisé de saisir que la critique des sciences, telle qu'on l'expose, est conditionnée par une thèse autrement large, celle-ci de nature strictement philosophique; cette thèse nous la connaissons bien pour l'avoir rencontrée bien des fois; elle se ramène, sinon à une négation complète, du moins à une défiance vis-à-vis de la raison. Et il importe, avant toute discussion, de montrer que la principale preuve apportée par la nouvelle critique scientifique est essentiellement transcendante au domaine scientifique; de plus, nous nous rendons mieux compte de l'opposition établie par cette critique entre la science et la philosophie, puisque celle-ci doit retourner du rationnel au réel, ainsi que de la méthode à employer pour ce but. « Philosopher consiste à intervertir la direction habituelle du travail de la pensée [1] », et comme d'autre part, il n'y a pas de moyen pour

1. *Rev. de mét., janv.* 1903, H. Bergson, « Introduction à la métaphysique », p. 27.

reconstituer le réel avec des séries de concepts, une seule voie demeure : l'intuition ; de là, non seulement la prééminence de l'intuition sur le procédé discursif, mais leur opposition, leur totale irréductibilité. Et à qui recherche le dernier motif de cette défaveur de la raison, on expliquera que la réalité est essentiellement vie, mouvement, continuité, tandis que la raison « s'installe dans des concepts tout faits et s'efforce d'y prendre comme dans un filet, quelque chose de la réalité qui passe[1] » ; la déformation qu'elle produit est de figer dans l'immobilité, dans le schématisme, la réalité par essence complexe et mouvante. Au caractère statique inhérent à ce travail rationnel, il convient de substituer la conception dynamique, seule en harmonie avec le réel.

Voilà donc le nœud du débat : l'étude des relations entre l'intuition et la connaissance discursive. Or, depuis longtemps, l'École avait fortement esquissé la théorie de leurs rapports, avec sa distinction de l'*intellectus* et de *ratio;* seulement, au lieu d'opposer, elle avait distingué, montré tout à la fois la différence accidentelle et l'essentielle identité; si bien que cette théorie est autrement nuancée, autrement exacte, et disons-le, autrement profonde que l'analyse de la philosophie nouvelle. Certes la connaissance intuitive est l'œuvre parfaite vis-à-vis du discours « ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quietem, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti[2] » ; elle constitue l'idéal vers lequel l'esprit tend, et vers lequel il marche : la pensée discursive a pour fin la clarté plus vive de l'évidence; et il est encore exact que l'intuition est plus voisine du réel, tandis que les chances d'erreur s'augmentent dans l'élaboration rationnelle, mais uniquement à cause de la faiblesse de l'esprit, de la diminution de l'attention, des interventions d'ordre affectif qui modifieront le jugement; quelque fréquentes que soient ces

1. *Rev. de mét.*, p. 26.

2. *Summ. theol., Pr. pars*, q. LXXIX, art. VIII. — et *De Veritate, quæstio* XV, art. I.

erreurs, elles constituent des accidents, loin de tenir à la nature même de la raison.

Mais ce que l'École a surtout magistralement et définitivement démontré, c'est l'essentielle identité de ces deux aspects; ni dans les deux actes, ni dans les deux procédés, il n'y a rien qui soit totalement différent. Le travail discursif suppose à son point de départ la connaissance intuitive, et c'est à elle qu'il aboutit. La raison ne se meut qu'en s'appuyant sur l'immobilité de ses principes; et à l'encontre de la théorie bergsonienne qui place le mouvement dans l'intuition et le statique dans le discours, saint Thomas explique comment le mouvement procède toujours de l'immobile. La marche de l'esprit suppose la fixité d'un point d'appui, et le mouvement n'existe que par l'ébranlement initial; au lieu que l'intuition soit le résultat d'une régression à partir du discours, le « discours », l'élaboration rationnelle n'est rendue possible que par la perception intellectuelle antérieure; ainsi en est-il dans le développement de toute certitude. Le travail discursif a pour mission de rendre explicite ce qui était implicite, démontré ce qui était seulement aperçu, scientifiquement connu ce qui relevait de la certitude vulgaire. La raison suppose donc l'intuition, au point de départ de sa recherche; et c'est à une intuition qu'elle aboutit comme à son terme, puisqu'elle tend à la révélation d'une évidence; ces deux actes de l'esprit se compénètrent donc incessamment, plutôt ils ne sont que deux aspects différents d'un même acte. La perception intellectuelle est tout à la fois et le principe et le terme de la démonstration discursive : et dans celle-ci faut-il voir autre chose que ce que nous nommerions volontiers une intuition laborieuse?

Que l'on cesse donc une fois pour toutes de nous parler du caractère dynamique de l'intuition et du schématisme de la raison; car l'intuition contemple, et le discours marche; que l'on s'explique sur cette complexité et ce caractère mouvant du réel. Veut-on reprendre la vieille thèse de Protagoras sur l'écoulement perpétuel des choses? Veut-on

dire qu'il n'y a pas de vérité qui demeure, car il n'y a pas de réel qui dure, et qu'ainsi il faut se résoudre à des intuitions successives? Que l'on se prononce sur ce point sans ambages; mais si dans la réalité il y a quelque chose de constant, si sous les phénomènes quelque chose persévère, si la succession des phénomènes obéit elle-même à des lois régulières, si enfin la complexité des faits résulte d'un enchevêtrement et d'une répercussion des lois, il reste que ce quelque chose de fixe peut être connu et exprimé; et c'est conclure à la réhabilitation de la raison.

Il est maintant facile de comprendre pourquoi on a qualifié de mystique la théorie exposée surtout par M. Le Roy. Le procédé de connaissance auquel on donne pour tâche d'atteindre le réel relève d'une connaissance extra-humaine, et fait songer à l'intuition platonicienne, ou à l'extase de Plotin. M. Milhaud l'a fort justement remarqué à propos de M. Poincaré. « Platon veut que les âmes gardent au fond d'elles-mêmes quelque trace inconsciente du contact qu'elles ont eu jadis avec les essences éternelles : on dirait que M. Poincaré, pour avoir connu dans l'analyse mathématique une nécessité inéluctable, apodictique, s'exprimant en jugements synthétiques a priori, en garde désormais au fond de son esprit un souvenir ineffaçable. Au moindre nuage, à la moindre objection, l'empêchant d'élever aussi haut une vérité scientifique,... il la fera descendre au rang d'une conception, ce qui sera pour lui non seulement en ôter la nécessité, mais même la vérité [1]. » Et cette judicieuse observation vaut aussi pour M. Le Roy, pour M. d'Adhémar, pour M. Milhaud lui-même. La raison leur paraît insuffisante; et plusieurs la condamment pour n'avoir pas les clartés de l'intuition. Ces philosophes sont des géomètres, et ils apportent, dans leur travail philosophique l'habitude et l'obsession des principes simples, des perceptions nettes; ils prétendent saisir le concret, comme les principes. La

1. *Rev. de mét.*, 1903, p. 784.

tentative de Descartes était-elle essentiellement différente?

Seulement leur solution nous laisse sans défense contre les objections du positivisme. Vous n'avez pas de moyen d'atteindre le réel qui se cache sous les phénomènes, nous dit celui-ci. Et le néo-positivisme de répondre : il y a un moyen, et c'est l'intuition. Mais en vérité pourrons-nous admettre que nous avons une connaissance immédiate, intuitive, de la nature des êtres, de l'essence des corps, et même de notre spiritualité. M. d'Adhémar dira bien sans doute que nous avons l'intuition « que moi qui parle, je mourrai »; et cela n'est assurément qu'une boutade, à moins que cela n'ait pas de sens. Nous ne méconnaissons pas l'intérêt et la grandeur d'une tentative qui veut ramener la métaphysique, avec Bergson, à une *expérience intégrale;* mais précisément le positivisme ne reconnaîtra jamais que nous puissions avoir cette *expérience* de la nature du monde, de la nature de l'âme et à plus forte raison de Dieu. Et pour avoir écarté la connaissance discursive, celle qui remonte des effets aux causes, de la nature des phénomènes à la nature de la substance, il restera que le transcendant demeurera hors de notre atteinte. Qu'on le veuille ou non, discréditer la raison conduit non seulement à rabaisser la science, comme on l'accepte, mais aussi à supprimer la philosophie.

***

Que la critique des sciences qui vient d'être exposée se prolonge en une apologétique, c'est ce qui ne nous surprendra guère, si nous nous rendons compte que cette critique résulte d'une attitude de l'esprit vis-à-vis de l'ensemble des problèmes. N'a-t-on pas dit de cette attitude qu'elle constituait [1] un « état », au sens de Comte, et un quatrième état, puisqu'elle entend dépasser et compléter la pensée positiviste? En réalité, le contingentisme scientifique donne

1. *Rev. phil., janv.* 1902, p. 55, « La loi des quatre états », par G. Milhaud.

***

naissance à une apologétique contingentiste, en vertu de ce besoin d'unification inhérent à la raison dont on a dit tant de mal ; et cette constatation ne manquerait pas de piquant, ni de justesse, qui voudrait voir dans l'apologétique contingentiste une vérification de ce schématisme rationnel si vigoureusement dénoncé. En étendant au domaine religieux une doctrine qu'il avait appliquée tour à tour à la science et à la philosophie, le Néo-Positivisme n'a fait que céder à la nécessité d'une extension logique. Et ce que la logique faisait prévoir, l'histoire des idées l'avait par avance clairement montré. Le pragmatisme est lui aussi primitivement sorti d'une critique des sciences ; bientôt il s'est posé comme un système philosophique complet, ou plutôt comme une attitude philosophique ; et on le voit maintenant aboutir à une conception religieuse. On peut dire à la lettre que le contingentisme français reproduit dans son développement le mouvement du pragmatisme anglo-saxon [1].

Or cette apologétique, nous la trouvons déjà indiquée en 1902, par M. Milhaud. Celui-ci s'efforce de montrer que la doctrine nouvelle répond aux préoccupations, non seulement scientifiques, mais encore morales, sociales, religieuses. Dans ce but, il signale l'insistance de Sabatier à ramener la religion à une expérience intime, celle-ci étant pour lui l'élément vraiment primitif et générateur du dogme et les formules dogmatiques constituant, comme en science, des interprétations de ces expériences ; d'autre part, il rattachait, dans le catholicisme, mais en marquant son caractère moins hardi, l'École de l'immanence à ce même mouvement général. De son côté, M. Wilbois soulignait [2], à tort ou à raison, peu importe pour l'instant, la parenté de la critique scientifique et de l'évolutionnisme religieux de M. Loisy. On n'a pas oublié non plus la tentative plus retentissante qu'heureuse de M. Le Roy, pour expliquer la

1. Cf. Baudin, *Rev. de phil.*, juin à octobre 1906 ; *Rev. du Clerg. fr.*, 15 *janv.* 1907.

2. *Rev. de mét.*, 1902, p. 363-365, L'esprit positif, par Wilbois.

nature du dogme, suivant la méthode nouvelle; mais on se fût mieux expliqué la raison de cette intervention, si on eût fait attention qu'ayant vu dans les formules scientifiques uniquement des vérités d'ordre pratique et des recettes commodes, il appliquait la même théorie à toutes les formules, et par suite, aux formules dogmatiques. Enfin M. d'Adhémar, à maintes reprises, s'est efforcé de préciser cette apologétique contingentiste[1], et a développé tout récemment son point de vue dans quelques pages qu'il paraît opportun d'examiner de près[2].

Avec grande loyauté, M. d'Adhémar nous décrit le processus de sa pensée : il est allé, dit-il, de M. Poincaré à M. Boutroux, à M. Bergson et à M. Le Roy, et « naturellement » de M. Le Roy à Newman, MM. Blondel et Laberthonnière; et il déclare voir dans la philosophie nouvelle le trait d'union qui réunit tant d'études à première vue si différentes, mais d'inspiration foncièrement semblable. Il estime donc que la philosophie nouvelle est par essence morale et chrétienne, puisqu'elle rétablit les droits de la pensée vivante et « se prête admirablement à une apologie, non seulement de la morale de l'Évangile, mais bien de l'Église catholique romaine. » Arrêtons-nous donc sur ce point.

L'auteur apporte d'abord des raisons sur lesquelles il nous permettra de ne pas insister. Cette philosophie de la durée, d'après lui, s'harmonise parfaitement avec la durée de la tradition; et la continuité psychologique prédispose à accepter et à comprendre la continuité dogmatique. En vérité, il est inutile de souligner qu'il n'y a là qu'un jeu de mots, ou un sophisme bien connu sous le nom de *transitus de genere ad genus*. Qu'y a-t-il de commun entre la continuité ou la compénétration des états psychologiques, essentiellement changeants, et la continuité de la tradition, essentiellement identique? Rien, sinon un mot. Soutenir,

1. *Le triple conflit, La philosophie des sciences et le problème religieux. Science et religion*, Bloud..

2. *Ann. phil. chrét., janv.* 1907.

après M. Le Roy, que cette philosophie est morale, parce qu'elle enseigne que nous ne pouvons pas plus être stables dans la vertu que dans la vérité ne paraît pas sérieux. En quoi consiste donc le progrès moral, s'il est tout entier mobilité? Cette affirmation nous inquiète davantage qui légitime l'autorité de l'Église enseignante par ce fait que la science et la philosophie ne sont ni achevées ni achevables. Comment ne pas remarquer d'abord que cet enseignement est en soi étranger aux questions scientifiques et que surtout en faire le prolongement de la philosophie le réduit à un enseignement purement moral et entièrement naturel?

Mais voici qui nous paraît étrange. Pour démontrer l'existence de Dieu, M. d'Adhémar abandonne d'un cœur léger l'argument du premier moteur; ou plutôt s'il l'accepte comme argument de sens commun, il le rejette en tant que preuve scientifique. Serait-ce donc qu'il écarte l'existence de Dieu? Nullement. Seulement cette existence lui est connue, dit-il, « par intuition esthétique (assez confuse) par expérience subjective d'ordre moral (plus vivante à certaines heures) »; et par elles il a « la conviction non exactement exprimable qu'il existe un Dieu personnel à l'origine et comme à la première pulsation de toute vie ».

Nous apercevons clairement ici le lien des théories scientifiques et des conceptions religieuses nouvelles. On a fortement marqué que le réel ne pouvait être saisi que par intuition, puisque tout raisonnement en éloignait; M. d'Adhémar conclut que Dieu, comme tout réel, ne relève donc que d'une intuition. En d'autres termes on a proclamé le caractère artificiel et subjectif de la raison; dès lors, il n'y a plus que deux solutions : ou la résignation dans le scepticisme ou l'appel à un procédé mystique. Pour avoir méconnu la valeur de la connaissance proprement humaine, c'est-à-dire rationnelle, il faut avoir recours à un procédé extra-humain, à la connaissance extra-scientifique, et en religion, à l'aperception platonicienne. Puisque toute connaissance est estimée fausse qui résulte d'une abstraction,

il ne reste qu'à poser l'existence de Dieu, non comme la conclusion d'un raisonnement, mais comme une expérience. La vérité religieuse, pas plus que la vérité philosophique ou scientifique, ne saurait en effet dans la théorie générale d'où sort le contingentisme relever d'un procédé autre que l'expérience immédiate.

Seulement il y a lieu de se demander comment avec une telle doctrine, on peut croire à la possibilité d'une apologétique. Car les intuitions mystiques, M. W. James l'a fait remarquer [1], s'imposent bien en fait et en droit à celui qui les éprouve : le sujet de ces expériences a l'absolue certitude de leur réalité; mais d'autre part elles sont essentiellement *incommunicables*, et *intraduisibles* : tenter de les exprimer et d'en démontrer la réalité serait vouloir démontrer par les procédés de la raison discursive ce qui par nature lui échappe. Comment M. d'Adhémar s'y prendra-t-il pour communiquer à d'autres cette « intuition esthétique assez confuse », « cette expérience subjective d'ordre moral », qu'il ne ressent lui-même qu'à certaines heures? Et si, comme il le reconnaîtra certainement, il est dans l'impossibilité de se donner à lui-même et de procurer aux autres cette intime et immédiate appréhension de Dieu, comment découvrir dans une philosophie de l'intuition le point de départ d'une apologétique, puisque l'apologétique est essentiellement démonstration de vérités et communication de croyances religieuses.

Et le péril de cette tentative nous apparaîtra plus clairement, si nous nous arrêtons à ce que l'on écrit sur la nature de Dieu, et à l'argument plutôt déconcertant qu'on apporte; au moment où nous voyons la mort proche « est-ce à Dieu, premier moteur que nous allons penser? Mais non point, c'est au Dieu de « Bonté éternelle », « Justice éternelle », au Dieu père des hommes, sauveur des hommes ». Et voici une affirmation plus nette. « Le Dieu abstrait que

1. *L'expérience religieuse*, p. 360-361.

vous prétendez nous prouver scientifiquement ne serait que le squelette desséché du Dieu vivant. Laissez-moi le dire, la scolastique me fait l'effet d'un vase vide et sans parfum : c'est le tombeau du Christ après sa résurrection[1] ! »

Sans doute M. d'Adhémar n'est ni philosophe ni théologien, comme il l'avoue simplement d'ailleurs; mais ses affirmations dépassent de beaucoup sa pensée personnelle; elles nous intéressent surtout en tant que représentatives d'un état d'esprit fort répandu; elles constituent l'aboutissant logique inévitable de toute philosophie intuitionniste. Quelle idée de Dieu a-t-on en effet? On la vide tout d'abord de tout contenu métaphysique, pour ne retenir que les attributs moraux; conséquence d'une indéniable logique! Comment l'éternité, l'immutabilité, l'aséité divine tomberaient-elles sous les prises de l'expérience? — Qui saisit le principe de cette doctrine en voit sortir sans étonnement ces affirmations sur l'insuffisance, sur le néant des connaissances abstraites. Que le reflet du soleil dans les eaux paraisse irréel à qui a dans les yeux la vision de son resplendissement; que la connaissance abstraite semble décolorée à qui a eu la claire vue de l'intuition. Nous saisissons ainsi sur le vif le *processus* qui ramène le néo-positivisme vers le pragmatisme. La négation de la valeur du discours a été la première étape; la constatation de l'impossibilité de l'intuition pour les données métaphysiques en est la seconde; il en faut donc venir à déclarer qu'en science, le réel est inconnaissable, et en religion, les attributs métaphysiques de Dieu irréels, du moins pour nous. Et c'est la conclusion qu'on dégage en déclarant que le Dieu abstrait de la scolastique est un vase vide et sans parfum, le tombeau du Christ après sa résurrection. Toute connaissance abstraite est tenue pour vide; et sans nous arrêter au reproche adressé à la doctrine de l'École, qui témoigne trop évidemment de la complète ignorance où l'on est de son en-

1. *Ann. phil. chrét.*, janv. 1907.

seignement, sans relever l'équivoque qui se cache sous ce terme « abstrait », qui peut s'entendre du *procédé* pour arriver à la connaissance, et de la *réalité* de cette connaissance, signalons seulement la saveur agnostique de ces affirmations, et la parenté de cette doctrine avec le pragmatisme, puisque, avec lui, elle mène nécessairement à une conception toute pratique de la religion.

Il n'y a plus qu'à universaliser la théorie dont nous avons montré l'application à ce point spécial de l'existence et de la nature de Dieu; et à cette naturelle extension, M. d'Adhémar se trouve spontanément amené. « Je ne m'étonne pas du tout de l'insistance intellectualiste de la philosophie ecclésiastique parce que je sais que l'Église enseignante est un « gouvernement », non une « académie ». Elle a donc besoin d'un *système pédagogique*. » Comment dire plus ouvertement que cet enseignement est uniquement orienté vers la pratique, et comment ne pas voir dès lors dans ces formules l'analogue religieux de ces « modèles mécaniques » dont a parlé M. Duhem.

***

Concluons. Si l'on considère le contingentisme comme une théorie scientifique, il est dangereux de vouloir l'introduire en religion. Nous n'avons pas oublié les difficultés soulevées par le concordisme, en exégèse; ne renouvelons pas la tentative, en inaugurant un *concordisme apologétique*. Si la critique des sciences aboutit, par une pure analyse des connaissances physiques, mécaniques, etc., à une doctrine valable pour ce domaine, de quel droit l'étendre à un domaine différent?

2. Que si le contingentisme n'est, comme plusieurs le reconnaissent, et comme nous croyons l'avoir démontré, qu'une application d'une doctrine générale de la connaissance, du Néo-Positivisme, la preuve qu'on prétend en tirer en faveur de certains systèmes de philosophie religieuse perd toute sa valeur; puisque cette harmonie s'ex-

plique entièrement par l'identité du principe dont on veut dégager les conséquences, ici pour la science et là pour la religion. Ajoutons qu'on emprunte à un système philosophique des arguments dont la valeur apologétique ne peut être acceptée que par ceux qui adoptent ce système.

3. Dans les deux cas, il nous paraît contradictoire de déduire une apologétique d'une philosophie de l'intuition. Une philosophie de l'intuition repose sur la négation de la valeur du raisonnement, pour parvenir jusqu'au réel; une apologétique consiste essentiellement dans une démonstration de la vérité religieuse, et implique par suite la légitimité de la raison.

4. Bien loin d'offrir des ressources apologétiques, toute doctrine met en péril les convictions religieuses qui place à sa base la défiance vis-à-vis de la raison. Au croyant, en dehors des heures privilégiées où il aurait l'expérience intime, si elle est possible, de ces vérités, et dans les moments de doute, elle n'offre aucun moyen de vérification, aucun motif raisonné d'adhésion; et elle l'expose à passer brusquement d'une croyance sans preuve à une incroyance sans raison; à qui n'a pas cette expérience, elle persuade que ces affirmations n'ont aucun fondement qui ne sont pas susceptibles d'une justification rationnelle, et que la certitude de la foi n'est en définitive qu'une certitude aveugle.

5. Enfin, combien dangereux est ce « divorce de l'abstrait et du réel », dans tous les domaines de la pensée, et particulièrement en dogmatique, d'autres l'ont signalé avec beaucoup de netteté; oui, « la théologie ne saurait vivre qu'en demeurant fidèle à ce programme : union du réel et de la formule, de l'histoire et du système, du donné primitif et du dogme élaboré [1] ». La foi peut-elle exister dans l'âme, si autre est ce que l'esprit entend dans la formule, et autre, ce que le cœur sent dans la réalité.

Georges MICHELET.

1. DE LA BARRE, « Formules scientifiques et réalités concrètes », *Études*, 10 février 1907, p. 519

LE SAINT-ESPRIT
DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

THÈSE DE M. BIC

M. Bic, prêtre du diocèse d'Albi, a soutenu, le 20 juin 1906, sa thèse pour le doctorat en théologie, sur le sujet suivant : Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament. Le jury, présidé par Mgr le Recteur, était composé de MM. Portalié, Desnoyers, Rivière, et dom Trilhe.

M. Bic expose d'abord le sujet de son mémoire.

La notion de l'esprit est l'une des plus complexes du N. T. Le terme πνεῦμα très fréquent (364 fois), est pris dans les acceptions les plus diverses. De la signification première « souffle », « vent », il en vient à désigner : dans l'homme, le principe de vie physique, les facultés supérieures, le principe de vie religieuse et morale ; en dehors de l'homme, l'esprit mauvais, l'esprit angélique ; au-dessus de l'homme, un esprit unique, bien caractérisé. τὸ πνεῦμα, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Sur la notion de cet Esprit considéré en lui-même, le Nouveau Testament nous donne peu de renseignements. Il est ordinairement conçu sous la forme concrète représentée par le terme originaire πνεῦμα.

Avant tout, le Saint-Esprit est un principe agissant. Aussi devons-nous le considérer non plus en lui-même, mais en fonction des êtres avec qui il est en relation, soit 1° avec l'individu, 2° avec l'Eglise, 3° avec J.-C., 4° avec Dieu.

1° *Relations avec l'individu.* — Cette action s'exerce dans un double domaine, un domaine extérieur, physique, un domaine intérieur, moral. Dans le premier, l'Esprit apparait comme l'inspirateur dictant aux écrivains sacrés les révélations de Dieu, l'inspirateur des prophètes, des principaux personnages de l'histoire évangélique, une vertu puissante, se manifestant à chaque phase nouvelle de l'extension du christianisme. Dans le domaine moral, à peine mentionné dans les Synoptiques, développé surtout dans saint Paul et saint Jean, l'Esprit est un principe de rénovation intérieure. Il est un être demeurant dans l'âme de l'homme nouveau, y produisant la sanctification, donnant au régénéré l'assurance de la filiation divine, principe et gage de la résurrection des corps. Toutes ces fonctions, sont attribuées, non à un principe identique à l'âme elle-même, mais à un principe d'opération distinct bien caractérisé et individualisé.

2° *Avec l'Église.* — L'Esprit exerce son action sur le magistère apostolique. il joue surtout un rôle important dans la vie des communautés primitives, Son action se manifeste au jour même de la fondation de l'Église, à la Pentecôte, lorsqu'a lieu, selon la prophétie de Joël, une abondante effusion

de l'Esprit. Cette action persévère dans l'organisation et l'extension de l'Église. L'Esprit choisit et dirige les premiers missionnaires; les grands succès évangéliques ont lieu ἐν ἀποδείξει τοῦ πνεύματος. Lorsque les Apôtres sont réunis, l'Esprit est au milieu d'eux, comme membre délibérant de leur assemblée. C'est surtout dans la vie des communautés primitives que le Saint-Esprit a un rôle actif. Ici, une double conception, une conception populaire, une conception propre à saint Paul. Les deux sont identiques, en ce qu'elles attribuent les charismes au même principe individualisé, divin, « l'Esprit qui distribue à chacun comme il veut ». Elles diffèrent seulement dans l'appréciation des charismes, les fidèles ayant de l'attrait pour les dons bruyants et prodigieux, Paul pour les dons utiles. Par là, nous nous écartons de l'opinion de M. Gunkel, pour qui la pneumatologie de saint Paul est essentiellement différente de la pneumatologie populaire.

3° *Le Saint-Esprit et Jésus-Christ.* — Ici encore, deux notions différentes de l'Esprit, selon que nous le considérons en relation avec Jésus dans sa vie historique, ou avec Jésus à l'état glorieux. L'action du Saint-Esprit sur Jésus-Christ dans sa vie humaine est identique à l'action physique que nous avons vue s'exercer sur l'individu. Un seul trait est entièrement nouveau, inconnu autant au reste du Nouveau Testament qu'à l'Ancien, l'Esprit a un rôle positif dans la conception surnaturelle de Jésus. Les relations du Saint-Esprit avec Jésus glorifié constituent un des problèmes les plus difficiles de la théologie paulinienne et johannique. Dans saint Paul, il y a parfois synonymie de termes, ressemblance parfaite entre l'action du Christ et l'action de l'Esprit, en sorte qu'il serait parfois permis de changer les formules : « Vie du Christ » « vie de l'Esprit »; « le Christ en nous, opère en nous », « l'Esprit en nous, opère en nous ». En revanche quelques textes affirment nettement la distinction entre le Christ glorifié et le Saint-Esprit. Les critiques rationalistes concluent : abandonnons la seconde série, gardons la première. Pour nous, la seconde série exprime trop nettement la distinction entre Christ et Esprit, pour que nous éloignions cette idée de la pensée de saint Paul. Pour la première, nous concluons avec M. Stevens : Il n'entre nullement dans la pensée de saint Paul d'établir dans ces textes une distinction réelle entre l'Esprit et le Christ glorifié. Ces expressions doivent être entendues dans un sens moral, relatif à l'économie du salut. Le même problème se pose avec plus d'acuité encore, à propos de saint Jean. C'est dans le discours d'adieu. Jésus va partir, il va revenir. En même temps l'Esprit Paraclet sera envoyé aux disciples. Jésus et l'Esprit qui vont venir sont décrits en des termes tels qu'au premier abord on serait tenté de les entendre d'un principe unique. C'est la conclusion qu'en ont tirée tous les critiques avancés, depuis Reuss jusqu'à M. Loisy. L'étude des textes nous a amenés à une conclusion tout autre, l'Esprit et le Christ sont distincts. L'Esprit est Paraclet comme Jésus, recevant de lui, envoyé par lui, être aussi personnel que lui, mais ayant toujours une subsistance propre.

4° *Le Saint-Esprit et Dieu.* — Sauf dans saint Jean, les relations de l'Esprit et de Dieu sont mises peu en relief. Très souvent l'Esprit est à Dieu ce que le don est au donateur. Dans saint Paul, l'Esprit est à Dieu comme l'envoyé à celui qui l'envoie. Avec saint Jean, les notions se précisent. Père n'indique plus seulement un rapport de bienveillance entre Dieu et sa créature, mais est déjà entendu au sens métaphysique d'une subsistance propre et distincte en Dieu. C'est le Père ainsi entendu qui enverra le Paraclet comme il a envoyé le Fils. L'Esprit est envoyé par le

Fils d'auprès du Père. La précision la plus grande se trouve dans la formule du baptême donnée par saint Mathieu. Elle est si importante que les exégètes rationalistes ont tenté tous les efforts pour conclure à la non authenticité. Qu'Eusèbe n'ait pas cité la formule comme nous l'avons aujourd'hui peu importe, puisque nous la trouvons dans des documents contemporains et antérieurs. Que la formule ne cadre pas avec son contexte et avec l'usage courant de la formule du Baptême employée par les Actes, autre objection dont nous avons tâché de faire justice. Légitimement, on peut considérer comme primitif et authentique, l'enseignement contenu dans cette formule à savoir que le Saint-Esprit est distinct du Père et du Fils aussi bien que le Père et le Fils sont distincts entre eux, qu'il est d'une égale dignité et d'un même nom avec eux.

En résumé, le Saint-Esprit apparaît dans le N. T. comme principe d'action puissante, nettement individualisé, à la fois distinct de l'homme, distinct du Christ, distinct du Père en Dieu.

D'après M. PORTALIÉ, la thèse de M. BIC constitue une monographie intéressante, précise, profonde et complète du Saint-Esprit : trop complète même, en ce sens que le désir de citer et d'expliquer tous les textes semble parfois noyer les questions fondamentales dans des détails accessoires qui leur enlèvent le relief voulu.

La discussion s'engage sur le plan même de la thèse qui envisage tour à tour le Saint-Esprit dans ses relations 1° avec chaque fidèle, 2° avec l'Église 3° avec Jésus-Christ, 4° avec Dieu. Il en résulte que dès le chapitre second nous avons parcouru tout ce qui concerne la vie chrétienne individuelle, la filiation adoptive et même la vie glorieuse au Ciel; puis au chapitre III, toute l'organisation de l'Église conduite et dirigée dans son enseignement par le Saint-Esprit. Et c'est alors seulement qu'on nous présente le Saint-Esprit opérant l'Incarnation du Verbe, descendant sur le Christ au Jourdain, sauf à conclure dans le dernier chapitre que le Saint-Esprit est une personne de la Divine Trinité. Ne semblerait-il pas préférable, après une introduction sur l'ordre historique des sources indiquant sommairement ce que la doctrine du Saint-Esprit doit à saint Paul, aux Synoptiques, à saint Jean, de suivre dans le développement l'ordre historique des réalités en nous décrivant, d'après toutes les sources réunies, le rôle du Saint-Esprit en Dieu, en Jésus, dans l'Église, dans l'âme de chaque fidèle.

Sur un point particulier, l'évangile de l'enfance, M. PORTALIÉ regrette que M. BIC soit passé trop rapidement, sans traiter à fond la question, autant du moins que le cadre de la thèse le permettait. M. BIC signale les affirmations audacieuses des critiques rationalistes qui refusent toute valeur historique aux récits insérés dans les Évangiles de saint Luc et de saint Matthieu. D'après M. Harnack, la conception virginale serait « un dogme grec assez tardif »; d'après M. Holtzmann, elle est un fruit des spéculations philosophiques sur la prophétie de l'Almah. Puisque l'école de M. Loisy, avec M. Houtin, reprend bruyamment à son compte ces négations du dogme catholique, ainsi que les objections les plus vieillies de Jovinien contre la virginité de Marie, une réfutation écourtée ne suffit plus.

M. RIVIÈRE est heureux de louer à son tour la thèse de M. BIC pour l'étendue de l'information, l'intelligence de l'interprétation et la clarté mé-

thodique de l'exposition. Il regrette seulement que, à l'ordre logique par lui adopté, M. Bic n'ait pas préféré un ordre historique qui aurait mieux montré le développement réel de la doctrine.

Abordant ensuite le fond de la question, M. R. interroge le candidat sur la partie de son travail qui concerne l'action du Saint-Esprit dans les individus. M. Bic distingue, outre une action religieuse et morale, une action physique irrésistible qui aboutit à faire de l'homme un instrument purement passif. Cette dernière ne paraît pas suffisamment fondée. Les textes relatifs à l'inspiration scripturaire sont-ils par eux-mêmes — et si l'on fait abstraction des témoignages voisins de Philon et de Josèphe — assez explicites pour qu'on les puisse invoquer à l'appui d'une théorie théologique quelconque? A-t-on surtout le droit de voir dans le texte de la *II^a Petri* « *portés* par l'Esprit-Saint » une autre conception — et plus étroite — que celle qui est impliquée dans le texte de saint Paul : « *inspirés* par l'Esprit-Saint »?

M. Bic se réclame ensuite de certains textes relatifs à l'action du Saint-Esprit sur la conduite des âmes : par exemple, saint Pierre poussé par l'Esprit à baptiser le centurion Corneille, saint Paul détourné de l'Asie et de la Bithynie ou poussé comme malgré lui à Jérusalem, etc. Dans tous ces faits M. Bic discerne une action physique et irrésistible de l'Esprit. N'est-ce pas méconnaître la part d'activité personnelle qu'une analyse, même sommaire, révèle dans l'âme des apôtres en ces circonstances? N'est-ce pas surtout prêter le flanc à l'opinion de M. Gunkel que l'on cherche ensuite à réfuter, d'après laquelle l'Esprit-Saint dans le Nouveau Testament serait conçu comme « une force aveugle »?

M. Bic s'efforce de distinguer sa théorie de celle de Gunkel : ce qu'il veut retenir de ces faits c'est le caractère de souveraine efficacité qu'ils attribuent à l'action du Saint-Esprit. Mais il reconnaît avoir excédé en comparant cette activité à la force miraculeuse qui transporte le diacre Philippe sur le chemin de Jéricho ou à l'action que les esprits mauvais exercent sur l'âme des possédés.

M. R. représente en terminant qu'il aurait mieux valu, au lieu de cette division tout extérieure, distinguer l'action extraordinaire et miraculeuse de l'Esprit de son action ordinaire et normale qui s'exerce parfois à un degré supérieur dans les âmes privilégiées, sans d'ailleurs supprimer ou diminuer leur part de collaboration personnelle.

Dom Robert TRILHE est heureux de féliciter à son tour M. BIC. La thèse accuse en même temps qu'un travail consciencieux et soutenu une connaissance étendue et judicieuse de la littérature du sujet. Peut-être pourrait-on reprocher à l'auteur de n'avoir pas réfuté d'une manière plus directe et plus étendue certaines théories hétérodoxes : il s'en sépare d'ailleurs nettement et sans équivoque, et pourrait nous répondre que le but de son ouvrage et le plan adopté ne permettaient pas de longs développements.

Au sujet du rôle du Saint-Esprit dans la fondation et dans l'extension de l'Église, il est permis de regretter que M. BIC n'ait pas mis dans son travail une meilleure ordonnance. Il nous montre l'action de l'Esprit dans l'efficacité du ministère apostolique, dans l'autorité du magistère des Douze, et enfin dans leur élection, qu'il distingue bien subtilement de leur mission. L'ordre inverse eût été plus naturel. D. R. Trilhe critique ensuite la valeur de la démonstration par laquelle M. B. essaie d'établir que l'effusion du

Saint-Esprit sur les apôtres fut plus particulière et « revêt pour eux une signification spéciale ». Les textes cités ne prouvent pas. La promesse d'une assistance spéciale de Mc., XIII, 11, ne paraît pas s'adresser plus particulièrement aux apôtres, surtout rapprochée des textes parallèles Lc., XXI, 15, et XII, 12, qui visent manifestement tous les croyants. Seul Jo., XV, 26, 27, pourrait avec quelque vraisemblance s'entendre des seuls apôtres, à la condition de l'isoler de l'accomplissement de la promesse. Or Act., II, 1-4, et 1-14, ne permettent pas de croire que les apôtres seuls bénéficièrent de la réalisation de celle-ci. M. B. aurait été mieux inspiré de citer Act., 1, 8. On ne voit pas davantage que les faits invoqués à l'appui prouvent ce qu'on leur demande. La force persuasive donnée par l'Esprit aux discours des *diacres* Étienne et Philippe peut bien prouver que tel fut l'un des effets de la descente du Saint-Esprit, mais nullement que cet effet fût particulier aux apôtres; ces exemples indiqueraient plutôt le contraire.

D. T. passant à l'étude de l'action de l'Esprit sur la communauté chrétienne, s'attache spécialement à la glossolalie. Le don des langues, M. B. le reconnaît avec Act., X, 45, 46, est le charisme qui semble caractériser la présence de l'Esprit-Saint. Il en donne cependant une notion trop incomplète et inexacte. Pour lui la glossolalie ne serait pas l'émission de sons inarticulés ou de paroles vides de sens, proférées sous l'empire d'un enthousiasme sauvage par des énergumènes tels qu'on en voyait dans certains mystères païens. Après avoir accusé l'origine rationaliste de cette interprétation et indiqué les deux textes qui peuvent paraître la favoriser (Act., II, 13, 15; I Cor., XIV, 23), M. B. se contente d'ajouter : « Ce qui est certain, c'est qu'ils parlent un langage différent du langage ordinaire, un langage que le glossolale souvent ne comprend pas lui-même. Jamais cet état ne peut être identifié avec un état de folie. » Si on essaie de dégager la notion de la glossolalie que M. B. paraît admettre, on trouve que le glossolale parle une langue inconnue, ou mieux profère des sons qui n'appartiennent à aucune langue parlée; il parle non aux hommes mais à Dieu; son intelligence n'a aucune part à ce qu'il dit, l'Esprit seul est actif; on ne comprenait pas les paroles mystérieuses prononcées. La description se termine par quelques lignes qui ne témoignent pas d'une haute estime de ce don : « Pour si étrange qu'il paraisse, le don des langues est divin... S'il eût d'ailleurs été une folie, un acte déraisonnable et sans but divin, saint Paul se serait bien gardé de le recommander aux Corinthiens... » M. B. aurait pu ajouter que l'Esprit-Saint ne l'aurait pas choisi comme signe caractéristique de sa présence, à tel point que c'est sous forme de langues de feu, par allusion manifeste à ce don, qu'il descend sur les disciples réunis le jour de la Pentecôte. Sans doute, et c'est ce qui a impressionné défavorablement M. B., saint Paul (I Cor., XII-XIV) insiste pour donner aux Corinthiens une plus juste idée de la subordination de ce don à des charismes supérieurs, mais pour bien saisir la pensée de l'Apôtre, il faut se placer au même point de vue. Il juge le don des langues, non en lui-même, non plus comme signe de la présence de l'Esprit-Saint, mais par rapport à l'utilité et au gouvernement de l'Église de Corinthe, ou si l'on veut de l'Église en général, et de l'édification des fidèles. A ce point de vue particulier, des dons moins estimés des Corinthiens, et peut-être inférieurs en eux-mêmes à la glossolalie, sont plus utiles à l'Église et aux fidèles, tandis que le don des langues est pour les infidèles un *signe*, plus utile par suite et plus estimable sous ce rapport que les autres charismes.

M. Desnoyers félicite le candidat de son attention consciencieuse dans le dépouillement du N. T. et dans l'étude effective des ouvrages théologiques ou critiques cités à la bibliographie. Il relève quelques gaucheries d'expression, regrette certains développements où l'idée dominante n'apparaît point avec clarté et signale deux lacunes fort sérieuses. La première est l'absence de liaison de la doctrine néotestamentaire de l'Esprit avec les données fournies sur ce sujet par l'A. T. ou la littérature juive extrabiblique : cette dernière source surtout méritait attention. La seconde lacune a déjà été signalée; c'est une indifférence presque habituelle à l'ordre historique dans l'exposé des faits ou des idées; le plan très synthétique de cette thèse pouvait s'accommoder d'une exposition plus réelle, plus objective; sur ce sujet, trop de défaillances sont à constater et amoindrissent un peu l'intérêt et la portée de plus d'une observation.

M. D. aborde ensuite la discussion de détail et critique en premier lieu les remarques plutôt hésitantes présentées sur la notion psychologique de l'esprit dans saint Paul. Les deux textes de I Thess., v, 23, et de Hebr., iv, 12, formulent une conception trichotomique de l'homme très caractérisée : esprit, âme, corps. Le candidat, dans sa thèse comme dans ses explications orales, s'efforce de réduire à la dichotomie ces expressions plutôt rebelles. Il aurait dû partir du dualisme traditionnel et scripturaire qui consiste à voir en l'homme deux éléments essentiellement distincts : un élément matériel et un élément immatériel. L'élément immatériel, à son tour, renferme deux éléments qui ne sont pas identiques sans qu'on puisse dire qu'ils soient essentiellement distincts : ce sont deux aspects d'un même principe; s'il s'agit de produire les actions moyennes de la pensée, les œuvres plus grossières de la vie végétative et de la vie sensitive, c'est l'âme, ψυχή, qui entre en jeu; c'est au contraire l'esprit, πνεῦμα, dès qu'il s'agit des actions les plus élevées de la pensée (cf. I Cor., II, 11). Ainsi il n'y a qu'une dichotomie d'essence, mais il y a une trichotomie d'opération. Sur cette théorie psychologique saint Paul s'édifie sa conception de l'homme régénéré : c'est dans l'*esprit* de l'homme que s'établit et opère l'*Esprit* saint. Après avoir relevé un certain nombre d'interprétations fautives de textes, M. D. reproche au candidat d'avoir dépassé la pensée de saint Paul dans la fameuse comparaison de I Cor., II, 11 : si l'Esprit de Dieu est à Dieu ce que l'esprit de l'homme est à l'homme, comment conclure, en s'appuyant sur ce seul texte, à la personnalité de l'Esprit saint? Puisque l'homme est à l'image de Dieu, inversement, Dieu est image de l'homme, et, puisqu'en nous l'esprit n'a pas de caractère personnel, il n'en aura pas davantage en Dieu. C'est à cette négation insoutenable qu'il faut en venir si l'on veut trop pressurer un texte qui, en sa qualité de comparaison, doit être traité avec une certaine légèreté d'interprétation. A propos de ces rapports suggérés par saint Paul, M. D. représente qu'il eût été intéressant d'étudier dans quelle mesure les conceptions psychologiques de l'Apôtre ont influé sur sa doctrine du Saint-Esprit. Sans doute, quand une doctrine est solidement et définitivement établie, les pensées personnelles n'exercent sur elle qu'une action fort mesurée; à sa période d'élaboration, au contraire, quand l'objet n'en apparaît que comme dans les enchevêtrements d'une nébuleuse indécise, idées, images, expressions humaines concourent activement à en démêler les mystérieuses clartés et à en délimiter les contours. Les notions sur le Saint-Esprit en étaient là quand parut saint Paul : qu'ont-elles gagné à son enseignement?

Mgr le Recteur a été bien impressionné par la tenue et l'esprit de la thèse de M. Bic. La division est compréhensive et bien équilibrée. La bibliographie très au point. M. Bic s'est préoccupé surtout de discuter les théories de Gunkel, et il l'a fait avec compétence et modestie, sans perdre contact avec nos théologiens classiques et les Pères. Le résultat est un petit traité du Saint-Esprit, soigné, intéressant, personnel, un peu mince, parfois discutable, mais somme toute distingué, et qui fait honneur à la méthode pratiquée par M. Bic.

Mgr le Recteur a des difficultés à présenter sur le chap. III, intitulé *le Saint-Esprit et l'Église*. Vous avez eu raison de relever la part du Saint-Esprit dans l'activité des apôtres, dans leur zèle pour la diffusion de l'Évangile : dans tout ce que les apôtres entreprennent on peut dire qu'ils sont présentés et qu'ils se présentent eux-mêmes comme poussés et justifiés par le Saint-Esprit. Il y a là une vue profonde, vraie : n'est-ce pas celle qui est, en quelque façon, organique du livre des *Actes des Apôtres?* Prenons garde, cependant, d'en faire une vue exclusive, de telle sorte que nous opposerions l'Esprit qui a mû les Apôtres à l'Évangile qu'a prêché Jésus. — Pareillement, vous écrivez que l'Esprit est le principe de l'autorité des Apôtres. Non, c'est encore trop dire. Car l'Esprit assiste les Apôtres dans l'exercice de leur apostolat, et il le confirme par l'efficacité qu'il lui donne ou par les miracles dont il l'accompagne, mais le principe de l'autorité apostolique est dans la mission que les Apôtres ont reçue de Jésus, et qui fait que leur autorité est incommunicable. — Pareillement encore, vous avez trop cru à une sorte d'hégémonie du Saint-Esprit dans l'Église naissante, et vous avez subi en cela encore l'influence excessive de théories récentes. C'est bien là la conception « charismatique » du christianisme primitif chère aux exégètes protestants, toujours en quête de la seule Église invisible : mais je crois vous avoir montré dans mes leçons mêmes de cette année, que cette conception n'était pas historique. La primauté des Apôtres du Christ a été le fondement de l'autorité : les charismes lui ont été dès le premier jour subordonnés. Vous le dites vous-même très bien (p. 150), un peu trop tard cependant.

Mgr le Recteur termine en complimentant M. Bic d'avoir brièvement, mais fortement, défendu l'authenticité de la formule baptismale de saint Matthieu. On souhaiterait seulement que cette défense fût moins brève, et que toute la controverse récente sur la formule primitive du baptême eût été exposée. Le sujet est trop fondamental pour être écourté.

M. Bic, après délibération du Jury, est reçu docteur *cum magna laude*.

NOTES ET CRITIQUES

« Fournir aux exégètes une traduction aussi complète et aussi exacte que possible des textes religieux babyloniens dont la connaissance est d'une importance capitale pour une étude approfondie de l'Ancien Testament », c'était le but du P. Dhorme en publiant son ouvrage [1]. Il l'a atteint et, disons-le tout de suite, d'une manière digne de son maître, le P. Lagrange, à qui le livre est dédié.

Au début de l'Introduction, le P. Dhorme présente son choix de textes. Quelques-uns d'entre eux, comme le fragment du mythe d'Etana, remontent au troisième millénaire avant notre ère; Hammourabi, désormais fameux par son code, avait peut-être réuni, vers 2050, des légendes religieuses plus anciennes. Mais le grand collectionneur fut Assurbanipal, au VII[e] siècle avant J.-C. Sa bibliothèque de vieux textes de toute nature, en briques parsemées de cunéiformes, a été découverte dans les ruines de Koyoundjik, sur l'emplacement de Ninive, au milieu du dernier siècle. Beaucoup de ces textes ont été déjà transcrits, traduits et commentés, mais surtout en anglais et en allemand, ou dans des ouvrages spéciaux peu abordables à la majorité de ceux qu'intéressent ces questions. N'eût-il fait que coordonner des fragments ou des textes épars, qu'à ce titre le P. Dhorme aurait déjà mérité notre reconnaissance. Il a fait plus et mieux. La transcription et la traduction, précieuse par sa rigueur, sont accompagnées de notes pleines de science : notes explicatives pour les détails obscurs, notes de mythologie comparée et indications de rapprochements assez curieux avec les mythologies classiques, notes résumant avec bonheur les faits ou les idées d'un fragment de tablette plus ou moins énigmatique par suite de ses lacunes, mais surtout notes philologiques qui témoignent d'une connaissance étendue et solide de la langue et de la grammaire assyriennes.

Après avoir parcouru la traduction, on trouvera grand profit à lire ou à relire la partie de l'Introduction où ont été groupées la plupart des données fournies par les textes sur la religion. En parlant tout d'abord des dieux, il n'était pas difficile d'établir le polythéisme très caractérisé de la religion babylonienne. Le panthéon s'y hiérarchisait en triades : une triade suprême, mondiale, si l'on peut dire : Anou, divinité du ciel; Bel, de la terre; Ea, de l'abîme; puis une triade purement astrale; Sin, le dieu lune; Šamaš, le soleil, Ištar, la planète Vénus, à la fois étoile du matin et étoile du soir, qui, comme la déesse scandinave Freya, était tout ensemble maîtresse des combats et maîtresse de l'amour. Le pouvoir de ces hautes divinités théologiques fut usurpé par des dieux nationaux : Marduk, le Mérodak de la Bible, à Babylone, Aššur en Assyrie. Marduk était surtout

1. *Choix de textes religieux assyro-babyloniens, transcription, traduction, commentaire*, par le P. Paul Dhorme, O. P.; in-8° raisin, XXXVII, 406 p., Lecoffre, Paris, 1907.

fameux par sa lutte titanesque contre Tiâmat, personnification du chaos. Nabu, Adad, Gibil, Ninib présidaient respectivement à l'écriture, à l'orage, au feu, à la chasse. Parmi les divinités chtoniennes, la plus intéressante est Tammuz, le malheureux amant d'Istar, sur lequel on se lamentait comme sur l'Adonis de Byblos. Aux enfers régnaient Nergal et Ereškigal, comme Pluton et Proserpine. Tout ce monde divin avait son personnel d'esprits célestes et infernaux, chargés d'exécuter les ordres et de transmettre les messages.

L'homme, créé de la terre et à l'image des dieux, l'avait été en vue d'assurer le service divin. Il ne saurait échapper à la mort dont l'heure, inscrite aux « tablettes du destin », ne peut être connue que des dieux. L'horreur de la mort a inspiré quelques-uns des passages les plus impressionnants de l'épopée de Gilgamès (p. 262 et s.). Qu'on lise en particulier le récit de l'affolement du héros devant le cadavre de son ami ; il l'appelle : « Eabani, mon ami, mon petit frère, tigre du désert, avec qui nous avons descendu partout et avons gravi les montagnes.... Maintenant, quel est le sommeil qui t'a saisi? Tu es assombri et tu ne m'entends pas! » Il devine ce qu'est la mort; la terreur le prend de mourir à son tour. Alors commence une fuite éperdue à travers la campagne, les déserts périlleux, la mer, le fleuve aux eaux mortelles, jusque vers Outa-napištim, le Noé des Babyloniens, le seul mortel qui, ayant reçu des dieux l'immortalité, pourrait lui en communiquer le secret. Là, nouvelles péripéties. Il passe par des alternatives de désespoir au refus d'Outa-napištim, de joie quand il a cueilli au fond des eaux la plante de jouvence, qui a nom « le vieillard devient jeune », d'abattement quand le serpent la lui a ravie. «... Alors Gilgamès s'assied et pleure, sur sa joue vont ses larmes... » Un autre sentiment, celui de la faiblesse, du néant de l'homme en présence de la divinité inspire l' « hymne à Istar » ; les formules d'adoration y sont entrecoupées par des cris d'appel déchirants. « Moi je t'invoque, soupirant, gémissant, souffrant, ton serviteur! Regarde-moi, ô ma Souveraine, et accueille ma prière. Regarde-moi véritablement et entends ma supplication! Dis ma délivrance et que ton cœur s'apaise! Délivrance de mon corps affligé, qui est plein de troubles et de désordres! Délivrance de mon cœur souffrant, qui est plein de pleurs et de soupirs! Délivrance de mes tristes présages, troublés et confus! Délivrance de ma maison angoissée qui profère des plaintes! Délivrance de mon âme qui est saturée de pleurs et de soupirs! » Cette tristesse de l'homme accablé par le poids de la vie n'est-elle pas touchante, et le mouvement de ce passage ne rappelle-t-il pas certains versets des Psaumes?

Le reste de l'introduction est consacré à l'eschatologie ou mieux au ciel et à l'enfer babyloniens, et aux pratiques cultuelles.

Cette esquisse rapide des idées religieuses de ces textes montre que le P. Dhorme a eu le scrupule de demeurer objectif dans son exposé et de traiter la question en elle-même, non relativement à la Bible. Il a conservé une attitude scientifique rigoureuse, et par là même, encore que d'une façon indirecte et inattendue, son livre n'est-il pas dépourvu de valeur apologétique. C'est qu'en effet, à lire les exposés divers des rapports mutuels des récits génésiaques et des mythes babyloniens, on ne peut parfois se défendre d'une impression fâcheuse. Il semble que, de la création du monde à celle de l'homme, de la scène qui se déroule au pied de l'arbre sacré aux épisodes du déluge, la narration biblique côtoie sans cesse la légende babylonienne, et que toutes deux ne soient au fond que

deux éditions à peine différentes des mêmes contes populaires ou des mêmes rêveries astrologiques. Lisez les textes assyro-babyloniens dans leur intégrité et votre impression changera. Les points de contact indiscutables entre eux et la Bible se perdent alors dans la masse des divergences profondes qui les séparent. Leur mythologie désordonnée, comme dans la lutte des dieux, comme dans la descente d'Istar aux enfers, n'a laissé dans les conceptions des auteurs inspirés que des traces extrêmement légères; leur polythéisme, même hiérarchisé, ne s'y est point infiltré; les récits de la Genèse, tels, par exemple, le second récit de la création et celui de la chute, présentent une simplicité supérieure et qui contraste avec le fatras babylonien.

***

« Le Solidarisme semble en passe de devenir, pour la troisième République, une manière de philosophie officielle. » C'est ainsi que débute M. Bouglé dans son nouvel ouvrage : *Le Solidarisme*[1]. Le mot de solidarité, en effet, a fait fortune depuis une vingtaine d'années, et ce n'est pas moins qu'une philosophie ou du moins une morale sociale que sur cette notion, on tente de fonder. On n'a pas oublié le livre de M. L. Bourgeois, ancien ministre, sur la solidarité, ni les conférences suivies de discussions organisées en 1902 à l'École des Hautes Études sociales. M. Bouglé reprend le même sujet, dans le même esprit et avec les mêmes méthodes. Il considère la solidarité comme exprimant un devoir plus étendu, plus défini et plus rigoureux que la charité, et tel que la société puisse en prescrire, en sanctionner l'exécution, en un mot, comme devant remplacer la charité elle-même. Sa théorie est positive et n'a aucune attache avec la métaphysique ou avec la religion. Son ouvrage a, sur celui de M. Bourgeois, l'avantage d'être un exposé à la fois historique et critique : en même temps que les idées propres de l'auteur, il nous fait connaître et juger les idées des autres. On pourrait le définir : une vue d'ensemble du problème solidariste.

La division du livre est très simple et très naturelle. Après avoir rappelé les origines du solidarisme, M. Bouglé en étudie les bases scientifiques et les bases juridiques. Puis, passant aux applications, il montre les rapports qu'il soutient avec l'individualisme et avec le socialisme, et quelle éducation sociale il faudrait donner au peuple pour le triomphe de la doctrine solidariste. Enfin, dans un long appendice, — beaucoup trop long, selon nous, puisqu'il tient plus d'un tiers du volume, — il classe sous certaines rubriques divers articles de journaux ou de revues déjà publiés, et qui ont le tort, en partie du moins, d'être plutôt le reflet passager de l'opinion du moment que le complément d'une doctrine.

L'auteur des *Idées égalitaires* et de la *Démocratie devant la science* a écrit son nouveau livre en historien bien informé, en critique qui a le sentiment de la complexité et de la difficulté du problème et qui a horreur des solutions trop tranchées, trop absolues: et, sur plus d'un point, les idées qu'il expose, et qu'il manie, d'ailleurs, toujours avec une élégante dextérité, nous paraissent justes et sages; mais nous ne saurions être de son avis sur le fond même de la thèse, c'est-à dire sur le fondement et la valeur de la théorie solidariste.

1. C. Bouglé, *Le Solidarisme*, Paris, Giard et Brière, 1907.

M. Bouglé croit avec raison que, par la science seule, on ne peut pas légitimer les devoirs de solidarité des hommes entre eux : la nature n'est pas, par elle-même, morale ; et il ne suffit pas de s'élever de la nature à la société, du monde animal au monde humain pour voir la solidarité produire d'elle-même des résultats toujours utiles et toujours justes ; il faut distinguer entre la solidarité fatale et la solidarité consentie ; il s'agit de rectifier les conséquences de la solidarité de fait selon les exigences de la conscience. Bref, le propre de l'homme est d'être à la fois un être vivant, pensant et conscient. « On retrouvera sans peine, dans la littérature solidariste, le sentiment de l'éminente noblesse de la vie spirituelle. » Il faut réintégrer dans le solidarisme la plupart des notions dont notre philosophie morale classique, depuis Kant, s'était accommodée. « Greffons sur cette philosophie, mais gardons-nous de la déraciner. » M. Bouglé nous fait trop de concessions pour qu'il ne paraisse pas évident que la philosophie solidariste ne peut pas se passer de la métaphysique. Ce qu'il demande, c'est qu'on reconnaisse les droits et les devoirs de la conscience « l'éminente noblesse » de l'homme. Ne sont-ce pas là des idées essentiellement métaphysiques? Il est vrai qu'il pense trop que les sentiments de la conscience « sont moins les données d'une conscience éternelle que des produits de l'histoire ». Que l'histoire explique certaines variations secondaires de la conscience, soit ; mais non ce qui en forme le fonds essentiel, et c'est par ce fonds que la conscience plonge ses racines dans la métaphysique. M. Bouglé semble reconnaître le défaut ou l'insuffisance du solidarisme, quand il avoue que c'est « un système qui se tient à mi-côte, et qu'il s'interdit de remonter au plus haut dans la région des principe , et il insinue que l'horreur que ce système a pour la métaphysique pourrait bien venir des « accointances » que cette dernière garde avec les traditions religieuses.

Le solidarisme repose, comme en son propre fondement, sur la possibilité de remplacer la charité par la justice, d'effacer entre ces deux vertus toute différence de nature. M. Boutroux que M. Bouglé cite et approuve le définit bien : « La doctrine dite solidarisme, dit-il, a été constituée en vue de faire reposer le devoir de bienfaisance, non plus sur la charité ou l'amour, comme sur un sentiment subjectif et libre, mais sur une idée, sur un principe scientifique et rationnel, propre à justifier l'intervention de la force publique. » Pour arriver à ce résultat, les solidaristes ont invoqué la théorie de la dette sociale, du quasi-contrat. L'homme, par le seul fait qu'il vit en société, et qu'il bénéficie des avantages de la vie sociale, serait débiteur de ses ancêtres, débiteur de ses contemporains, débiteur des générations futures, et il se trouverait engagé, sans une intervention directe de sa volonté, en vertu d'un quasi-contrat reconnu par le Code lui-même, absolument comme un propriétaire dont un voisin gère, en son absence et sans mandat, la propriété, se trouve, de par la loi, avoir contracté, sans qu'il l'ait expresssément voulu, des obligations envers le gérant. Mais le quasi-contrat existe-t-il? La dette sociale existe-t-elle? Offre-t-elle une matière assez déterminable pour devenir l'objet d'un contrat? Dette de reconnaissance! dette de sympathie! tant qu'on voudra, dira-t-on ; mais dette de justice! Jamais. Et il ne nous semble pas que M. Bouglé ait éclairé tous ces points, qui sont fondamentaux cependant, et même il a trop le sentiment de la vérité pour ne pas se douter que peut-être « l'interprétation solidariste du quasi-contrat ne va pas sans quelque violence faite aux textes » ; mais il s'en console, en pensant aux

heureux effets, aux transformations salutaires que cette théorie amènera. A quoi nous pourrions répondre d'abord que la considération des avantages nous touche moins que le respect de la vérité et de la justice; mais de plus est-il bien sûr que cette théorie ne produira que d'heureux résultats? Nous pensons en ce moment à la sanction que devra suivre l'accomplissement ou le non accomplissement du quasi-contrat. Il est entendu que le contrat n'a été formé qu'entre des hommes associés. Si l'un des contractants se refuse à remplir les charges sociales qui lui incombent, les autres contractants auront le droit d'exercer sur lui la sanction sociale, c'est-à-dire de le contraindre à l'acquittement de ses obligations. Le rôle de l'État sera réduit à l'interprétation et à la garantie des contrats librement consentis. Mais, en fin de compte, c'est l'État qui sera le maître souverain. Si les contractants ne s'entendent pas sur le sens du quasi-contrat et sur ses applications, c'est lui qui tranchera le différend, les contractants n'ayant pas d'autre juge. Et s'il lui arrive de donner droit au nombre, qui ne représente pas essentiellement la justice, ou bien à une faction turbulente, qu'arrivera-t-il? Ce sera l'oppression, la tyrannie, une division néfaste créée entre les membres associés. Ou bien il faudra admettre comme un dogme que l'État est infaillible!

M. Bouglé rencontrait, sur son chemin, le christianisme social représenté principalement aujourd'hui, dans le monde laïque, par M. Brunetière, M. Bourget et M. Maurice Barrès, et il n'a eu garde de le passer sous silence. Le christianisme prétend avoir enseigné la véritable solidarité avant les solidaristes contemporains. M. Bouglé examine le bien ou le mal fondé de cette prétention. Il cherche d'abord à définir l'essence du christianisme, et il met ensuite le solidarisme chrétien en regard du solidarisme « laïque ». Il constate dans le christianisme une double tendance, l'une qui nous détache du monde et l'autre qui nous y rattache, l'une, pessimiste et passive, l'autre, active et progressiste; d'un côté, suprême indifférence à l'égard des biens et des interêts terrestres, préoccupation exclusive du salut individuel; de l'autre, nécessité de l'action, de la charité, non seulement comme condition de salut personnel, mais encore comme dette envers la communauté. M. Bouglé ne cherche pas à expliquer cette double tendance, qui semble cependant contradictoire, ou à la rattacher à un principe supérieur qui l'unifie. Cette imprécision lui a permis, suivant les besoins de sa cause, de montrer le christianisme tantôt favorable, tantôt défavorable aux améliorations sociales. « Il y a, dit-il, ici de l'eau pour éteindre le feu, et là du bois pour l'attiser. » Cependant nous croyons qu'il y a dans le christianisme unité d'esprit et de doctrine. La religion chrétienne distingue dans l'Évangile, d'un côté, des préceptes; de l'autre, des conseils, les uns obligatoires pour tous les hommes, les autres, réservés seulement à une élite. Et cette distinction a été faite par Jésus lui-même : au jeune homme qui lui demande ce qu'il devra faire pour arriver à la vie éternelle, il lui répond d'observer les préceptes du décalogue, et comme le jeune homme lui dit qu'il pratique ces commandements depuis son enfance, Jésus ajoute : « *Si tu veux être parfait*, vends tes biens et suis-moi. » Et si Jésus recommande si fort, même à tout le monde, le détachement des biens terrestres, ne serait-ce pas pour faciliter la pratique de la charité? Il le semble bien, puisqu'au dernier jugement (Math., ch. XXV), il ne jugera les hommes que sur l'accomplissement des devoirs envers le prochain. Et M. Bouglé lui-même, dans les conseils qu'il donne pour l'éducation sociale de ses contemporains, que recom-

mande-t-il, avant tout, sinon la guerre à l'égoïsme? « Tout, dit-il, lui est bon (à la doctrine solidariste), qui tire les hommes hors de l'égoïsme. » Les vertus chrétiennes recommandées dans l'Évangile tendent-elles, en partie, à un autre but?

M. Bouglé, comparant le solidarisme chrétien au solidarisme laïque, n'admet pas que le second soit issu du premier. La question de filiation nous préoccupe peu, et nous accorderons, si l'on veut, que le solidarisme laïque s'est posé autrement le même problème que s'était posé le solidarisme chrétien. Que l'esprit, les principes et les fins des deux soient tout à fait différents, et souvent opposés, nous l'accorderons encore. Le solidarisme chrétien considère les hommes comme les enfants d'un même père; le solidarisme laïque, comme les membres de la même humanité; le premier tient pour réels et distincts les domaines de la justice et de la charité; le second, par la théorie du quasi-contrat, ne reconnaît que la justice; le premier, sans oublier la terre, porte ses espérances au delà, mais ne croit avoir de droits aux récompenses futures qu'autant et dans la mesure où il aura travaillé à réaliser la justice et la charité sur cette terre; le second fait descendre le paradis du ciel en terre; le seul bonheur qu'il veut et qu'il attend est un bonheur terrestre.

M. Bouglé donne ses préférences au solidarisme laïque, précisément, parce que ce dernier est indépendant de toute métaphysique et de toute religion, qu'il attend l'amélioration des conditions sociales, non de la charité ou de la bonne volonté, mais de la force même des lois, et qu'il met la science au service des intérêts du plus grand nombre. Mais nous avons vu que la doctrine solidariste ne pouvait pas se passer de métaphysique — et nous pouvous ajouter, de religion, — et que remplacer la charité par la justice serait changer la nature même des choses. Quant à l'utilisation de la science, le solidarisme chrétien n'a garde de s'en désintéresser. S'il dit que la question sociale est une question morale, il ne prétend pas qu'elle soit seulement une question morale. Il sait que la science garde ses droits et son utilité. Rien n'empêche le solidariste chrétien de s'en servir : si la science n'a pas de caractère confessionnel, s'il n'y a pas une économie ou une sociologie chrétienne, le solidariste chrétien est aussi, avant tout, un homme, et, à ce titre, il lui est permis, tout comme à un autre, d'employer sa raison et son activité à l'étude des questions sociales.

***

La direction de la *Revue bénédictine* publie la table des matières des vingt-et-une premières années du recueil, 1884-1904 (Abbaye de Maredsous, 1905). Cette table analytique, très bien faite, est la bienvenue, car elle permettra de retrouver aisément des études ou seulement des notes, qui méritaient de ne pas disparaître dans le grenier des revues! Puis, quelle belle leçon d'effort scientifique que le progrès de plus en plus marqué, de plus en plus riche de l'atelier de Maredsous! Là aussi, on a commencé par quelque chose de gauche et de pauvre, le *Messager des fidèles* : et l'on a aujourd'hui réalisé un périodique de premier ordre, égal certes au *Journal of theological studies* de Cambridge. Au prix de quelles peines, on le devine, car c'est la loi de pareilles œuvres parmi nous. Mais qu'importe? le bien est fait. Avec la *Revue d'histoire ecclésiastique* de M. Cauchie, avec la *Revue néo-scolastique* de Mgr Mercier, la Belgique donne un magnifique exemple de haute et saine culture catholique.

C'est de Belgique encore que nous vient le premier numéro d'une *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Kain, janvier 1907), qui promet beaucoup. Cette revue a cet intérêt plus particulier d'être représentative d'une scission qui se manifeste chez les dominicains entre la culture des vieux scolasticats et celle des jeunes religieux formés dans l'atmosphère des universités de Louvain ou de Fribourg. Les Frères Prêcheurs sentent le besoin de rénover leur manière! Ce mouvement est très intéressant. Dussions-nous attrister la *Revue thomiste*, nous souhaitons bon succès à la brillante tentative des dominicains belges.

***

La première édition du livre de M. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, en un volume, date de 1902; une seconde édition, en deux volumes (Leipzig, Hinrichs, 1906), vient de paraître. On jugera de l'importance des remaniements de l'ouvrage, si on note que la première édition comptait cinq cent soixante pages, et que la seconde en compte 422 + 312. Il y a des retouches et des additions partout, et rien ne révèle mieux le soin avec lequel l'auteur surveille continuellement son œuvre. Mais c'est le quatrième livre surtout qui s'est enrichi, le livre consacré à déterminer la diffusion géographique du christianisme pendant les trois premiers siècles : les textes et l'archéologie ont donné un regain considérable à la description première de M. Harnack. Signalons comme tout nouveau le court chapitre conservé à la diffusion géographique des communautés hérétiques et des églises schismatiques. Onze cartes géographiques complètent la nouvelle édition.

On se tromperait fort si l'on pensait qu'une pareille œuvre est absente de tout parti pris : il ne faut pas se lasser de noter que la critique de M. Harnack est foncièrement antiecclésiastique. De là des thèses tendancieuses, de là des lacunes, de là une singulière aptitude à ne pas voir des phénomènes qui crèvent les yeux. Puis, l'archéologie chrétienne est insuffisamment exploitée, nous semble-t-il. Mais, ces réserves faites, l'incomparable connaissance des textes qui est propre à l'auteur, sa virtuosité à les classer, à découvrir des points de vue nouveaux, à susciter des idées générales, est là ce qu'elle est dans tous les livres de M. Harnack, et peut-être plus séduisante encore. Car M. Harnack a une science très séduisante : des Allemands ne le lui pardonnent pas, et plus d'un Français fera bien d'y prendre garde.

***

En parcourant le volume que vient de publier le R. P. CHOUPIN [1], on est quelque peu surpris de constater que le contenu de ce livre ne répond pas entièrement à ce que promettent le titre et les sous-titres, ou peut-être à ce que l'on désirait. On attendait une étude générale plus développée sur « la valeur des Décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège »; par contre on ne croyait pas y trouver une étude spéciale aussi étendue sur le *Syllabus* : cette dernière, à elle seule, occupe les trois quarts de l'ouvrage. Dans ces conditions, l'étude générale prend les apparences d'une préface aux larges proportions.

1. *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège : Syllabus ; Index ; Saint-Office ; Galilée.* Paris, Beauchesne.

Cette remarque — ou si l'on veut, cette critique — faite, il y a beaucoup de bien à dire du livre de M. C. On y trouvera, sur la nature et l'objet de l'infaillibilité de l'Église et du Pape, sur « le genre d'adhésion que nous devons aux décisions du Saint-Siège », sur la constitution et le fonctionnement du Saint-Office et de l'Index, la plupart des notions essentielles en ces matières : recueillies dans la théologie dogmatique et dans le droit canonique, elles ont été groupées avec ordre, condensées avec netteté, exposées avec précision. Çà et là on remarquera pourtant un certain manque de relief dans l'expression, un manque plus fréquent d'ampleur dans l'exposition. Ainsi l'objet de l'infaillibilité (p. 15) est bien sommairement indiqué; l'affirmation de cette infaillibilité relative à l'objet ou mieux aux objets secondaires, eût comporté quelques distinctions et précisions sur les degrés de certitude de ces objets (p. 20 et sqq.). Pourquoi ne pas dire mot de l'autorité des décisions de la Commission biblique? Pourquoi ne pas un mieux indiquer les signes auxquels on reconnaitra si une approbation *in forma specifica* constitue ou non une définition *ex cathedra*?

Sur la valeur juridique du *Syllabus* (III^e^ P., ch. II), M. C. s'est beaucoup plus étendu. La discussion, menée avec ordre, aboutit à des conclusions qui ne semblent guère attaquables. Il n'en est pas de même des conclusions sur la valeur dogmatique (ch. III) : ici, l'auteur, après avoir exposé les diverses opinions et critiqué leurs arguments, constate que la question reste ouverte et que pratiquement on reste libre d'admettre ou non l'infaillibilité du *Syllabus*. Dans cette dernière discussion, M. C. a-t-il pris garde à une équivoque — presque un sophisme — qui se cache sous la preuve tirée de l'enseignement ordinaire de l'Église infaillible? Suffirait-il que l'épiscopat d'accord sur le sens d'une proposition, la fît passer dans son enseignement, pour que la vérité de la proposition nous fût garantie par l'infaillibilité du magistère universel? Ne resterait-il pas à examiner à quel titre il les enseigne et quel *assensus* il exige? Est-ce l'*assensus fidei* dû à un *acte définitif*, ou l'*assensus religiosus* dû à un acte très respectable mais *non définitif*? Ce point demande à être mis en lumière, sous peine de tirer de l'assentiment et de l'enseignement de l'Église plus de force qu'elle n'y en met.

Au sujet de Galilée, M. C. a heureusement dissipé une confusion, plus verbale que doctrinale d'ailleurs, de MM. Jaugey et Vacandard. La responsabilité des condamnations portées par l'Index et le Saint-Office peut remonter aux papes Paul V et Urbain VIII, qui ont provoqué et stimulé les juges, activé la procédure, c'est là un point historique sans rapport avec la valeur juridique ou doctrinale des jugements rendus qui restent des actes spécifiques des Congrégations.

La dernière partie de l'ouvrage est un Commentaire — de 220 pages, sur un total de 370 — du texte même du *Syllabus*. Le sens de chaque proposition y est établi d'après les documents d'où elle a été tirée et les circonstances historiques où la condamnation a été portée. C'est assurément la meilleure manière de donner l'intelligence du *Syllabus* et, par conséquent, de le justifier, devant les esprits que le parti pris n'empêche pas de comprendre et de juger sainement.

* * *

M. Crouzil a publié un volume ayant pour titre : *La liberté d'association, commentaire théorique et pratique de la loi du* 1^er^ *juillet* 1901 (Paris,

Bloud, 1907). La *Civiltà cattolica* dans son cahier du 16 mars 1907 a consacré un article bien élogieux à l'œuvre de notre jeune collègue. Nous en détachons les lignes suivantes. — « La loi Waldeck-Rousseau fut l'arme principale dont se servit le gouvernement jacobin pour disperser les communautés religieuses et s'emparer de leurs biens. Les autres dispositions de la loi, cependant, sont telles que même les catholiques peuvent les revendiquer avec avantage pour s'organiser sur le terrain du droit commun en vue de la défense des intérêts religieux. Et à cela servira très clairement ce commentaire, dans lequel la loi est examinée soigneusement et interprétée dans tous les détails. L'éminent auteur, par la publication de son travail, a rendu un excellent service à la cause de l'organisation catholique en France, organisation qui, en face de la tyrannie jacobine, devient de plus en plus nécessaire. Puissent les vrais Français user de cette méthode pour se bien défendre et en unissant leurs forces reconquérir la liberté que leur refuse le jacobinisme omnipotent [1]. »

1. Dans le même cahier de la *Civiltà* un article étendu et de tout point approbatif est consacré (par le R. P. Savio, professeur à l'Université grégorienne) aux deux études de notre collègue M. Saltet sur les fraudes littéraires qui ont accrédité la légende de la chute du pape Libère, études publiées par notre *Bulletin* en 1905 et 1906.

La Rédaction.

Le Gérant : J. Gabalda.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

UN CARDINAL PHILOSOPHE

Lorsque parut, il y aura bientôt trente ans, l'encyclique *Æterni Patris* qui remettait en honneur la philosophie de saint Thomas, le protestant E. Schérer devenu rationaliste et absolument incrédule, dénonçait « la parfaite inopportunité de ce document ».

« Il suffit d'avoir ouvert la *Somme* de saint Thomas, écrivait-il, pour comprendre ce qu'a de paradoxal la prétention d'imposer comme modèle à l'enseignement chrétien ce gothique monument de la foi et de la science de nos pères. Tout y est étranger à nos pensées et à nos habitudes... Quoi de plus bizarre que la prétention de satisfaire les besoins intellectuels du XIX^e^ siècle au moyen des écrits d'un moine du XIII^e^ ? »[1]

Cependant le clergé catholique se montra docile à la parole pontificale. Déjà, depuis plusieurs années le mouvement néo-thomiste s'était dessiné, accusé et propagé. Mais le large et profond courant scolastique recevait parfois des affluents qui en troublaient la pureté : éclectisme, fidéisme, ontologisme s'y mêlaient pour l'altérer. Tel s'était proclamé disciple de saint Thomas qui s'efforçait avec un zèle inutile et malheureux de concilier la *Somme théologique* avec la philosophie officielle de Cousin, le traditionalisme de l'abbé Bautain ou la vision en Dieu de Rosmini[2].

La lettre de Léon XIII fut écrite lorsque la philosophie thomiste s'était déjà séparée de ces alliés compromettants,

1. *Études sur la littérature contemporaine*, t. VII, p. 309.

2. On nous permettra de rappeler les jugements si fermes portés sur ces dogmatismes d'aventure, — le dogmatisme traditionaliste, le dogmatisme expérimental, le dogmatisme ontologiste, — et les déclarations inspirées de l'encyclique *Aeterni Patris*, qui forment tout le discours de M^gr^ Batiffol intitulé « Notre philosophie », publié dans le *Bulletin*, (1903, p. 267-280), et qui expriment les principes de ce qui est notre pensée commune à l'Institut de Toulouse, ainsi que le pape Léon XIII lui-même nous en loua en 1902.

et elle fournissait aux universités catholiques, alors naissantes, une direction et un programme.

D'autre part, quelques-uns d'entre nous, plus ardents qu'éclairés, voulurent transformer notre loyalisme en esclavage et la maîtrise du Docteur angélique en tyrannie. Il fallait absolument, à les entendre, pour demeurer orthodoxe, professer l'infaillibilité de saint Thomas, affirmer qu'il n'y avait rien à ajouter, à retrancher, à changer dans son œuvre, qu'il avait prévu toutes les difficultés, dénoué tous les conflits, résolu tous les problèmes, bien plus qu'on n'était vraiment « thomiste » qu'en adoptant les commentaires autorisés dans l'École, les interprétations de tel ou tel docteur qui avait seul compris la pensée de cet admirable génie.

Rien ne serait plus nuisible à sa grande mémoire et à sa légitime et profonde influence que de transformer en fétichisme le culte auquel il a droit. Il y a des dogmes catholiques, il n'y a pas, il ne saurait y avoir des dogmes thomistes. Et si la vénération des théologiens pour l'auteur de la *Somme,* l'adoption de sa méthode, l'adhésion à ses principes et à sa doctrine n'enchaînent pas leur liberté, à plus forte raison, nous avons appris de lui que la philosophie est une science rationnelle et qu'aucune autorité humaine ne peut dominer ou contraindre ses libres spéculations. C'est lui-même, saint Thomas, qui considérerait, avec raison comme disqualifié, un penseur qui prétendrait nous imposer une affirmation d'Aristote, de Platon, de saint Augustin ou de saint Anselme, pour d'autres motifs que son évidence, sa valeur intrinsèque ou la solidité des preuves qui l'appuient.

Ces réflexions se présentaient, d'elles-mêmes, ces temps derniers, quand l'archevêque de Malines, M^gr^ Mercier, fut créé cardinal par Pie X; car, si cette promotion ne confère pas l'infaillibilité aux théories que le prélat a professées et défendues, dans sa chaire de Louvain et dans ses remarquables ouvrages, elle signifie, tout au moins, que sa doctrine n'est ni réprouvée, ni suspecte, ni douteuse. Or, cette

doctrine est certainement le thomisme, mais un thomisme indépendant, personnel et rajeuni.

C'est ce que je voudrais montrer par quelques exemples.

L'ontologie ou métaphysique générale a été envisagée par Mgr Mercier comme elle l'était au XIIIe siècle; et il faut l'en féliciter. L'être, ses propriétés fondamentales : unité, vérité, bonté; les substances et les qualités; les causes et leurs relations; la conception du monde qui résulte de ces notions, tel est l'objet immuable et nécessaire de la philosophie première. Sans hésitation, sans timidité, disons sans respect humain, les théories de l'acte et de la puissance, de l'existence et de l'essence sont abordées et discutées en cet ouvrage avec un courage intellectuel qui est la marque propre de l'amour de la vérité et la parure d'un esprit ouvert et libre. Parfois même, l'auteur nous étonnera quelque peu par l'importance qu'il attribue à telle ou telle question qui semble moins importante, par exemple, la distinction de l'existence et de l'essence actuelle des êtres; c'est qu'il dit toujours ce qu'il pense, et cette louable intransigeance donne plus de prix à ses idées personnelles lorsqu'il croit devoir modifier en quelques parties la doctrine classique.

Partout, il donne cette impression, qu'il a profité des précisions que de grands penseurs ont apportées, fût-ce malgré eux, à la théorie qu'ils prétendaient renverser. C'est ainsi qu'adversaire déterminé du phénoménisme, qui est la négation de la réalité et de la pensée, il expose et défend le concept de la substance, mais en tenant compte des spéculations de Descartes ou de Leibniz, des objections de Spinosa, de Hume ou de Kant. Son objectivité, sa définition, se dégagent nettement, et son caractère statique s'adapte avec le dynamisme et l'évolution des modes et des accidents qui se groupent autour d'elle, s'appuient sur elle et existent par elle.

Ce même souci s'avère dans une étude intitulée : *Définition philosophique de la vie,* qui fut très justement remarquée parce qu'elle transposait en langue philosophique

des vérités de l'ordre biologique; et aussi dans : *La pensée et la loi de la conservation de l'énergie,* qui fait leur part respective au déterminisme et à l'autonomie de la pensée, sans méconnaître les liens qui unissent la nature et l'intelligence, l'objet et le sujet de la connaissance.

La connaissance, Mgr Mercier n'eut rien de plus à cœur que de définir sa vraie nature et de formuler ses lois. C'est surtout dans le quatrième volume de son *Cours de philosophie* qu'il pose, discute et résout les principaux problèmes qui s'y rapportent.

La vérité, la certitude, l'état initial de l'intelligence devant le problème de la connaissance, l'objectivité des propositions de l'ordre idéal et des concepts dont elles se composent, telles sont les questions traitées en ce volume qui devait être complété par un autre : *La critériologie spéciale.* — Nous serions reconnaissants aux diocésains de l'archevêque de Malines s'ils lui laissaient le loisir nécessaire pour écrire ce livre très important et plus opportun que jamais; ce serait faire œuvre d'apostolat que de prémunir et de guérir les intelligences dont l'idéalisme fausse la droiture et trouble les conceptions.

L'épistémologie, à laquelle certains penseurs essaient de réduire toute la philosophie, est assurément une partie essentielle de cette science, et on sait qu'elle a été renouvelée et bouleversée par les théories kantiennes. La définition classique de la vérité : *Adaequatio rei et intellectus*, fut surtout très discutée, très combattue. Elle ne fut plus, pour la plupart des philosophes modernes, que l'accord de nos pensées, leur cohérence, leur harmonie. Il faut bien convenir que présentée, sans d'autres explications, cette formule donne prise aux plus redoutables objections, ainsi résumées dans *Le vocabulaire philosophique* de M. Goblot : « Si la vérité était ainsi entendue, elle serait indémontrable, car nous ne pouvons avoir une connaissance séparée, d'une part, de notre pensée, d'autre part, de la réalité, et comparer l'une à l'autre. » C'est pour cela que Mgr Mercier distingue avec

soin la vérité ontologique ou vérité des choses, et la vérité logique ou vérité de la connaissance. L'expression formelle de la vérité logique exige un jugement, qui est vrai lorsque la synthèse de concepts qui le constitue est motivée. Du représentable à la représentation, il y a vérité ontologique, de la représentation au représenté, il y a vérité logique. Mais celle-ci supposant un jugement vrai, l'objet de ce jugement ou vérité ontologique ne peut être que le rapport du représentable au représenté.

En d'autres termes, une première appréhension de l'esprit saisit l'objet qui, étant présent à l'esprit et y devenant objet intelligible, révèle ce qu'il est; mais l'esprit revient par la réflexion sur cet objet ainsi représenté pour le considérer à nouveau, parfois dans sa totalité, parfois dans un ou plusieurs de ses éléments ou de ses attributs, et, par l'activité qui lui est propre, prononce l'union ou la désunion des termes saisis par ces deux appréhensions successives; c'est ainsi que nous pouvons énoncer des propositions telles que celles-ci : L'homme est un animal raisonnable; l'homme est mortel. Il faut donc commenter ou entendre de cette manière la célèbre définition de l'École : « *Veritas est adaequatio intellectus et rei jam mente praeconceptae.* » Je ne puis qu'indiquer ici les traits principaux de cette théorie, dont on peut discuter certains détails, mais qui n'en est pas moins très compréhensive et très suggestive.

On remarquera de même les pages consacrées à l'examen de ce que l'auteur nomme : le dogmatisme exagéré. Les spécialistes connaissent la dissertation de Tongiorgi, énumérant les trois vérités fondamentales qui constituent le fondement de la certitude : l'une d'ordre idéal, principe premier, est le principe de contradiction; l'autre, d'ordre réel, fait premier, est notre existence propre; la troisième, d'ordre relatif, condition première, est l'aptitude de la raison à atteindre la vérité. L'éminent logicien prétendait que sans cette triple affirmation préalable de vérités indémontrables, parce qu'évidentes, et impliquées dans l'acte même

de l'intelligence qui les conteste ou qui les nie, aucune démonstration n'est possible, tandis qu'elles sont la base suffisante et nécessaire sur laquelle s'élève tout l'édifice de nos connaissances.

Mgr Mercier refuse d'admettre que le fait premier et la condition première soient des vérités primitives, l'un, parce que les vérités de l'ordre idéal n'en dépendent point, l'autre, parce que sa certitude n'est point antérieure à l'expérience. Ceux même qui sont encore séduits, par la très élégante construction intellectuelle du Jésuite italien, mais qui ont entendu son contradicteur développer ses objections au Congrès catholique de Bruxelles, ne peuvent manquer d'être impressionnés par la vigueur et la lucidité de son argumentation pressante.

Est-il besoin de faire remarquer que saint Thomas n'a point discuté cette question que personne ne posait au XIIIe siècle, du moins sous la forme qu'elle revêt aujourd'hui; elle est cependant assez grave pour intéresser et inquiéter tous ceux qui pensent, et on saura gré à l'auteur de la *Critériologie* de l'avoir étudiée, même si l'on se refuse à admettre la solution qu'il en a donnée.

Il y a dix ans que furent publiées les *Origines de la psychologie contemporaine*. Elle remonte à Descartes aux yeux duquel se confondent le moi, l'âme, la conscience, la pensée; il aboutit ainsi à un spiritualisme exagéré qui désunit les deux éléments de la nature humaine et comporte l'explication purement mécanique de tous les phénomènes irréductibles à la pensée; la solution d'un problème ainsi posé est impossible en même temps qu'elle fausse tous les résultats qu'on peut déduire de cette séparation. L'esprit et la matière n'ayant entre eux que des relations indirectes n'agissent pas l'un sur l'autre, encore moins l'un avec l'autre, l'idée ne soutient aucun rapport avec les sensations et les images; d'où l'occasionnalisme et la vision en Dieu de Malebranche; mais comme la coexistence de la pensée et de l'étendue est indéniable, on les rattachera,

comme des attributs, à la même substance, et ce sera le panthéisme de Spinosa. Et parce que l'idée n'est pas seulement l'unique moyen, mais l'objet exclusif de la connaissance, l'idéalisme de Berkeley, l'empirisme de Locke (malgré les apparences), le phénoménisme de Hume, le criticisme de Kant sont en germe dans le spiritualisme de Descartes. D'autre part, son mécanicisme fournira des amorces et des attaches au positivisme de Comte, à l'évolutionnisme de Spencer. Il est donc exact de dire qu'avec ses deux tendances qui se rejoignent dans le monisme, la psychologie contemporaine dérive de cet illustre penseur.

Est-il vrai qu'on puisse considérer le phémonène psychique et le phénomène physique comme les deux aspects d'une seule réalité dont ils seraient l'intérieur et l'extérieur? les représentants les plus autorisés de la psychologie moderne n'oseraient l'affirmer. « La qualité ne peut être une simple forme de la quantité » (Fouillée). Les vérités que nous devons établir ici (il s'agit des faits psychologiques), sont tels que leurs éléments, échappent à la science physique » (H. Spencer). « Le point de départ et la conclusion de cette théorie sont également défectueux » (Wundt). Donc, en France, en Angleterre, en Allemagne, les maîtres souscrivent à la déclaration célèbre de Du Bois Reymond : « Aucun arrangement, aucun mouvement imaginable des particules matérielles ne peut nous aider à comprendre le domaine de la conscience. » Mgr Mercier trouve sans aucune peine dans les principes et les conclusions de l'anthropologie thomiste, le moyen efficace de réfuter ce matérialisme honteux qui dissimule sa grossièreté sous l'appareil compliqué et la terminologie ambiguë des systèmes monistes.

Il caractérise ensuite en quelques pages exactes, précises, fines, les doctrines des trois maîtres de la psychologie du XIXe siècle, et montre que Spencer, Fouillée et Wundt aboutissent, plus ou moins à ce monisme qu'ils semblaient déclarer injustifiable.

La psychologie contemporaine borne son objet à l'étude des seuls faits conscients, dédaigne ou plutôt ignore la métaphysique, pratique exclusivement la méthode expérimentale. Son divorce avec la physiologie l'induit à des erreurs manifestes qui procèdent d'une observation incomplète et insuffisante; elle doit à Descartes cette orientation funeste qui l'engage sur une voie dont le terme est l'idéalisme. Son agnosticisme restreint la valeur de ses recherches et la portée de ses découvertes, car la psychologie sans *âme* n'est plus qu'une collection de phémonènes et une taxinomie superficielle, lorsqu'elle n'est pas artificielle. Mais la méthode s'est perfectionnée admirablement. Mgr Mercier adhère à cette méthode expérimentale, et, sous son influence, elle fut pratiquée à Louvain; l'Université catholique belge est une des premières où fut créé un laboratoire destiné aux études psycho-physiologiques. Le directeur de l'Institut philosophique était-il infidèle au thomisme en préconisant l'usage du dynamomètre, du sphygmographe, de l'esthésiomètre, des appareils de physique et des réactifs chimiques pour l'étude de faits dont la connaissance était autrefois réservée à l'introspection? Il ne l'a point pensé; et on doit lui savoir gré de n'avoir pas cru qu'il devait s'interdire l'emploi des instruments de précision, parce que saint Thomas d'Aquin ne s'en servait pas.

Grâce à eux, en effet, l'ordre, la mesure ont pénétré en ce monde de phénomènes un peu confus dont l'élément quantitatif fut ainsi mieux conçu et apprécié. Et, certes, on peut abuser de cette méthode; on risque de confondre les les antécédents, les conditions, les concordances et les effets des phénomènes psychiques avec les pensées, les sentiments et les volitions qui constituent leur essence. Mais en de justes limites, avec de sages réserves, la psychologie expérimentale a certainement contribué à introduire la distinction, la clarté et la richesse, à faire progresser merveilleusement la psychologie. Et cette innovation, loin d'être une révolte contre les doctrines de l'École, a plutôt

démontré que les savants d'aujourd'hui appliquent inconsciemment ses principes, confirment ses propositions et défendent ses thèses essentielles, puisque leurs travaux mettent en pleine lumière l'unité de la personne humaine avec ses deux éléments spirituel et corporel, dont l'affirmation est, pour ainsi dire, le principe essentiel de la psychologie thomiste.

Il suffit de parcourir le volume du *Cours de philosophie*, consacré à la *Psychologie*, pour se convaincre de la merveilleuse plasticité de ce thomisme que certains estiment ou présentent comme si absolu et si rigide, au risque de décourager toute libre recherche et toute spéculation personnelle. Le soin qu'apporte son auteur à exposer les découvertes et les résultats de la physiologie nerveuse, les lois de Fechner et de Weber, les phénomènes de la vie affective, donnent une allure très moderne à cet ouvrage.

Le cardinal Mercier a pris une place distincte et occupe un rang très élevé parmi ceux qu'on a nommés les néothomistes, parce qu'il a su unir, avec une parfaite mesure, la fidélité et la liberté. Si Edmond Schérer a pu écrire : « La différence fondamentale entre les esprits, c'est le sentiment qu'ont les uns et qui manque aux autres du mouvement des choses humaines », le cardinal archevêque de Malines est un éclatant exemple de vie intellectuelle ardente, laborieuse et féconde.

Mais la vie suppose une idée directrice qui l'éclaire, la domine et la pénètre, et l'éminent prélat a cherché, avec raison, et trouvé avec bonheur cette idée directrice dans la doctrine haute, large et profonde de l'incomparable théologien et de l'admirable philosophe qui a fourni leurs formules les plus précises et leurs preuves les plus décisives à la croyance chrétienne et à la pensée humaine.

L. Maisonneuve.

PAPYRUS JUIFS ARAMÉENS

DU Ve SIÈCLE AVANT JÉSUS-CHRIST

Au printemps de l'année 1904, dans le voisinage de la première cataracte du Nil, dix papyrus, encore roulés et scellés, étaient offerts aux amateurs d'antiquités. C'étaient, disait-on, des papyrus hébreux. Où avaient-ils été découverts? On ne le savait pas au juste à moins qu'on ne voulût pas le dire par crainte de l'autorité ou dans l'espérance de nouvelles trouvailles. Sur ce point deux versions circulaient : les uns parlaient des ruines méridionales de l'île d'Éléphantine, — d'autres, d'Assouân, où des fellahs occupés à établir une route entre la gare et le « Cataract Hotel » de la colline voisine, auraient trouvé un coffret de bois renfermant les manuscrits. La rumeur de cette heureuse découverte parvint aux oreilles d'un explorateur anglais, M. Robert Mond, qui, à cette époque, entreprenait des fouilles à Thèbes. S'étant rendu à Assouân, il acheta six papyrus avec l'intention de les offrir au British Museum ; les quatre autres étaient acquis par Lady William Cecil. Le marché conclu, survint l'Inspecteur des antiquités de la Haute-Égypte. Son intervention eut pour résultat le don gracieux des documents, dès lors reconnus araméens, libéralement fait par M. Mond au Musée du Caire. En outre, le généreux donateur se réservait d'entreprendre à ses frais leur publication. Les dix pièces, ainsi données au Musée égyptien, ne formaient en réalité que neuf documents, l'un d'eux s'étant trouvé partagé, à la vente, en deux fragments répartis dans les deux lots. Mais un dixième, après avoir, semble-t-il, stationné chez un antiquaire de Paris, prenait le chemin d'Oxford et allait enrichir la Bodléenne.

L'importance de cette découverte découle tout d'abord, cela va sans dire, de la lumière inattendue qu'elle projette sur l'histoire d'un établissement juif d'Égypte durant la période perse. Mais son prix est notablement relevé par le fait que, jusqu'à ces dernières années, nous ne possédions que des lambeaux de papyrus araméens assez énigmatiques, et deux ou trois fragments plus présentables mais d'une interprétation toujours obscure par suite de notre pénurie. C'était à ce point que leurs premiers interprètes les avaient datés de l'âge ptolémaïque et qu'il avait fallu, après les perspicaces suggestions de M. Clermont-Ganneau, la mise au jour de la stèle funéraire d'Assouân en 1903 et le déchiffrement du papyrus de Strasbourg en 1904, datés, l'une de Xerxès, l'autre, de Darius, pour établir, sans nouveau doute possible, la nécessité de leur attribuer une date plus ancienne. Cette fois, ce sont dix documents qui nous sont échus, tous, à très peu de chose près, intacts, avec un total de plus de deux cents lignes d'une écriture très apparente, et qui sont tous datés du Ve siècle avant Jésus-Christ, par année, mois et jour. On imagine

aisément de quel secours ils doivent être, dans cet état quasi parfait de conservation, pour les épigraphistes et les historiens [1].

Aussi M. Mond a-t-il tenu à les éditer avec grand soin; il y a même mis de la munificence [2]. L'édition comprend, séparément, un texte in-f° de 80 pages et des reproductions.

Le texte renferme après une courte note de M. Sayce, l'éditeur, une page où M. Mond résume très brièvement les circonstances qui l'ont amené à entreprendre cette publication et présente les collaborateurs. L'introduction de M. Sayce (p. 9-14) dégage des documents des renseignements généraux sur leurs anciens propriétaires, la situation sociale de ceux-ci, leur religion, leurs rapports avec le milieu où ils vivaient. Le mérite du travail de déchiffrement et d'explication, revient à M. A. E. Cowley, Fellow de Magdalen College, à Oxford. Il s'était déjà fait connaître comme savant patient et chercheur scrupuleux par l'édition d'une partie des fragments hébreux de l'Ecclésiastique. En 1903, il publiait un papyrus araméen, reproduit dans la présente collection, et préludait ainsi au beau travail qu'il présente aujourd'hui. Inutile d'ajouter que sa réputation n'a fait qu'y gagner encore. Sous la rubrique « Langue des documents » (p. 14-23) il a groupé en une synthèse la plupart de ses observations sur l'écriture, l'orthographe, la morphologie et la syntaxe du langage des textes, sur la chronologie et les monnaies qu'ils emploient. Après deux appendices, l'un de M. Spiegelberg : transcription hiéroglyphique et interprétation sommaire des noms propres égyptiens (p. 24), — l'autre de M. Seymour de Ricci : répertoire des documents araméens d'Égypte (p. 25-34), viennent la traduction et les notes de M. Cowley (p. 35-50). Les documents y sont désignés par des majuscules, d'après leur classement chronologique : A, est le document d'Oxford; B, C, D, E, F, G, H, J, K, ceux du Caire; L, celui déjà publié en 1903 et qui, sûrement apparenté aux nouveau venus, a reçu, de ce chef, quelques éclaircissements. Les notes constituent un savant commentaire. Un index des noms propres, avec renvois, (p. 51-52) précède un glossaire complet où chaque mot avec, le cas échéant, ses diverses formes est suivi des références aux documents (p. 53-61). Enfin se trouve leur transcription en caractères carrés. Comme termes de comparaison, on a ajouté la transcription de cinq tessons avec inscription ou ostraka, M, N, O, P, Q, et, finalement, celle d'un fragment de papyrus de trois lignes publié par le *Répertoire d'Epigraphie sémitique*, n° 246, ainsi que celle du papyrus de Strasbourg, (p. 62-79).

Les reproductions n'occupent pas moins de vingt-sept planches en simili-gravure; elles sont réussies et permettent de contrôler, de modifier, au besoin, les lectures de l'éditeur. Quelques documents en occupent deux, trois ou même quatre. Outre les dix papyrus nouveaux, L, M, N et O, ont été reproduits.

1. A la suite de cette découverte, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a confié à M. Clermont-Ganneau une mission archéologique à Assouân et à Éléphantine. Elle a eu lieu cet hiver et a donné de très heureux résultats. Dans le domaine sémitique, on n'a pourtant encore trouvé que des ostraka, mais au nombre d'une centaine. Grâce à de louables libéralités la mission pourra, on l'espère, entreprendre bientôt de nouvelles fouilles.

2. *Aramaic papyri discovered at Assuan*, edited by A. H. Sayce with the assistance of A. E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg and Seymour de Ricci, Tex pp. 79: 27 plates. In-f°, London, 1906, Alexander Moring.

Voici l'énumération et la date des dix documents :

A, 471 : autorisation de construire un mur (?) sur une propriété privée.
B, 465 : désistement sur la propriété contestée d'un terrain.
D, 459 : donation faite par un Juif à sa fille à l'occasion de son mariage.
C, 459 : délimitation des droits du mari sur la propriété apportée en dot par sa femme.
E, 446 : donation faite par le même Juif à sa fille.
F, 440 : désistement sur la propriété contestée de divers objets.
G, 440 : contrat de mariage dressé par le mari.
H, 421 : désistement sur la propriété contestée de divers objets.
J, 416 : désistement sur la propriété contestée d'une maison.
K, 410 : partage amiable entre deux frères des esclaves ayant appartenu à leur mère.

L serait à placer probablement en 450 : indication des conditions relatives à un prêt d'argent.

Je traduis J pour donner une idée de la teneur générale des documents.

(1) Le 3 de chisleu, de l'an VIII, soit le 12e jour de Thoth, de l'an VIII du roi Darius. A cette date, à Yeb (= Eléphantine) (2) la place forte, Yedoniâ-bar-Hoshayâ-bar-Uryâ, Araméen de Yeb la place forte, dit, par-devant Widarnag, chef de la garnison (3) de Syène, à Yedônyâ-bar-Nathan et à Maḥseyâ-bar-Nathan, son frère, dont la mère était Mibḥṭaḥyâ, fille de Maḥseyâ-bar-Yedônyâ, par devant (4) Widarnag, chef de la garnison de Syène, disant : Je me désiste contre vous de la maison de Yezanyâ-bar-Uryâ : voici ses limites : (5) au-dessus (au S., cf. infr. p.), la maison de Hoshé-bar-Uryâ, attenante à elle; au-dessous (au N., cf. ibid.) d'elle, la maison de H... nûl-bar-Zecharyâ, attenante à elle; (6) au-dessous d'elle et par-dessus, des fenêtres y sont ouvertes; au levant d'elle, l'autel de Yâhû et la Route (7) Royale entre eux; au couchant d'elle, la maison de Mibḥṭaḥyâ, fille de Maḥseyâ, que lui donna Maḥseyâ son père, (8) attenante à elle. Cette maison dont les limites sont inscrites ci-dessus est à vous, à savoir, toi Yedônyâ et Maḥseyâ, tous 2 (9) fils de Nathan, à tout jamais, et à tes fils après vous; et à qui tu le désireras tu peux la donner. Je ne puis, moi, Yedonyâ, ni mes fils, (10) ni femme ni homme à moi, je ne puis engager contre vous action ou procès. En outre, nous ne pouvons poursuivre fils et fille à vous, (11) frère et sœur, femme et homme à vous, ou individu à qui vous vendriez cette maison-ci ou à qui, en présent, vous la donneriez, (12) en mon nom à moi, Yedonyâ et au nom de mes fils, de femme ou homme à moi. Et si moi, Yedonyâ, je vous poursuis, ou (si) vous poursuivent (13) fils à moi et fille, femme et homme, en mon nom et au nom de mes fils, — réserve faite du fils et de la fille de Yezanyâ-bar-Uryâ, — (14) et poursuivent fils et fille, femme et homme à vous, ou individu à qui vous voudriez ou à qui, en présent, vous donneriez (15) cette maison-ci, et (si) qui que ce soit engage procès contre vous, je vous donnerai en compensation une somme d'argent de dix kbš, soit : kbš 10, (16) à 2 d. par kbš, aux pierres (= *poids*) du Roi. Et la maison, certes, est à vous à tout jamais, et elle est à vos fils après vous, — réserve faite des (17) fils de Yezan-bar-Uryâ, — et aucun procès (n'aura lieu). Écrit par Me'ozyâ-bar-Nathan sous la dictée de Yedonyâ-bar-Hosé et les témoins (18) ci-joints : Menaḥem-bar-Šallum, Maḥseyâ-bar-Yedonyâ, Menaḥem-bar-Gadô[l]-bar-Ba'adyâ, Yedonyâ-bar-Mešullam, (19) Yslaḥ-bar-Gadôl, Gadôl-bar-Bereḫyâ, Yezanyâ-bar-Penûlyâ, Aḫyô-bar-Nathan.

Suscription extérieure (20) Acte de désistement écrit par Yedonyâ-bar-Hošé au sujet de la maison de Yezanyâ-bar-Uryâ, (21) pour Yedonyâ-bar-Nathan et Maḥseyâ, son frère, tous 2.

Comme on le voit, ces papyrus sont des « papiers de famille », soigneusement conservés par les intéressés dans le but d'être produits, le cas échéant, devant les tribunaux, pour établir des droits de propriété. Mais, sous cette forme très spéciale, ils présentent un intérêt d'ordre plus général que de vulgaires chicanes de plaideurs. C'est ce que je désirerais montrer en groupant et en exposant les données qu'ils renferment 1° sur la situation générale de cette agglomération juive de la Haute-Égypte, — 2° sur la situation particulière de ses membres connus et leur organisation

en Communauté, — 3° sur la condition privilégiée faite à la femme juive en matière de propriété et de mariage, — 4° sur leur attitude religieuse. J'y ajouterai — 5° quelques brèves remarques relatives à l'écriture et à la langues des documents.

I

La plupart des personnages cités dans nos papyrus sont des Juifs : tel ou tel d'entre eux, à plusieurs reprises, en reçoit expressément le titre; de plus, leurs noms sont identiques, à quelques unités près, aux noms renfermés dans la Bible et ne laissent planer aucun doute sur la nationalité de ceux qui les portent. Ils se trouvaient toutefois mêlés, en plein territoire égyptien, à d'autres étrangers. Les scribes ou les témoins des actes, les parties ou les juges des procès, se révèlent à nous comme originaires de Babylonie, de Perse, d'Égypte, d'Arabie (?) et d'un pays de Barbarie. Tous recevaient sans doute la dénomination commune d'Araméens; à tout le moins, nos Juifs la prenaient. Cette population cosmopolite résidait dans deux cités jumelles, deux places fortes, postées sur la frontière égyptienne, aux portes de l'Éthiopie, Éléphantine et Syène. Éléphantine est située dans l'île du même nom. Cette île, longue de quinze cents mètres, n'a que quatre cents mètres à peine dans sa plus grande largeur. Effilée comme un vaisseau de course, son arrière se relève du nord au sud[1] en une sorte de poupe granitique où la ville était assise, inaccessible aux crues, dominant les rangées de mûriers ou les massifs d'acacias et de palmiers qui égayaient le fertile îlot. C'était là que des Juifs avaient leurs maisons et leur autel national. Mais leurs occupations les conduisaient fréquemment, — et peut-être y possédaient-ils d'autres demeures, — à la ville de Syène[2]. Elle s'étageait sur les escarpements du rivage, vers le soleil levant, au delà d'un bras du Nil, large de quatre-vingt-douze mètres. Entre les deux cités les rapports étaient extrêmement fréquents. Un voisin de nos Juifs, Espemet fils de Peft'ônit, « marin des eaux dures », c'est-à-dire de la cataracte (B, 11; D, 8), était vraisemblablement passeur. De l'une à l'autre ville on s'adressait des sortes de dépêches écrites sur des tessons : un côté était réservé à la réponse[3].

Plusieurs de nos documents (B, C, D, F) furent, d'après une mention spéciale, dressés à Syène alors que, au moins pour les trois premiers, le terrain qui en était l'objet se trouvait à Eléphantine. A Syène également

1. C'est à cette configuration du sol qu'il faut sans doute attribuer le sens des expressions employées par les papyrus pour l'orientation : « en haut » indique le S., « en bas » signifie le N.

2. C'est aujourd'hui, mais un peu déplacée, Assouân. Éléphantine est le nom grec de l'égyptienne Yeb.

3. Voici, à titre d'exemple, un ostrakon, trouvé à Éléphantine et conservé au musée de Berlin. La traduction est d'après Lidzbarski (Eph. II, p. 228 ss.).

Côté concave : (1) Allons, je t'envoie Aḥi (2) par le bateau de Pmhn (?). Je ne monterai pas à Syène (3) aujourd'hui. C'est à cause du Sakkéen (4) [que je ne viens pas?] aujourd'hui. Si tu pouvais passer.....(5)... (6)... je te présenterais à...

Côté convexe : (c'est la réponse;) (1) [Allons, Aḥi m'a apporté la lettre que?] tu lui as remise, (2)... si tu pouvais passer... (5)... la lettre que t'a envoyée... (6) ... la parole du document que m'a envoyé (7)... et je lui ai adressé un message pour qu'il m'expliquât (8) la parole; de plus, je lui ai adressé un message pour qu'il indiquât (9) le règlement en vue de ratifier (?).

résidait le commandant de la garnison perse pour les deux places (H, J). Aussi cette ville devait-elle être alors, la plus importante des deux, à tout le moins administrativement. Ainsi s'expliquerait le fait, assez singulier au premier aspect, que les personnages des papyrus sont appelés indifféremment Araméens d'Eléphantine ou Juifs d'Éléphantine, tandis que, s'il s'agit de Syène, on les nomme toujours Araméens, jamais Juifs. Ce devait être la dénomination officielle, et elle se maintenait avec plus de rigueur au siège du pouvoir administratif.

Cette seule observation nous inviterait à supposer qu'ils devaient y occuper une situation qui n'était pas sans attaches avec le gouvernement. Mais les papyrus nous autorisent à être plus catégoriques : certains Juifs des deux places frontières étaient très vraisemblablement des mercenaires à la solde des Perses. Les éditeurs anglais ont hésité à s'engager dans cette interprétation; ils ne la mentionnent même pas explicitement. C'est qu'elle dépend à peu près en totalité d'un seul mot dont la lecture soulevait plus d'une hésitation, le mot lu רגל dans l'édition, mais qu'il est préférable de lire דגל. Il se rencontre treize fois après un nom de Juif pour le déterminer et, dans ce cas, il est suivi lui-même d'un nom propre, toujours persan ou babylonien. Trois fois, il est lié au terme בעל et forme ainsi une expression בעל רגל qui a pour pendant בעל קריה. En s'arrêtant à la lecture רגל, on n'était pas exempt de tout scrupule. Le sens de « clientèle » ou celui de « quartier » qu'on lui attribuait n'était que très faiblement autorisé par une ou deux citations empruntées à la Bible[1] d'où l'on déduisait le sens de « suivre quelqu'un », « dépendre de quelqu'un ». On assimilait le רגל soit à une sorte de clientèle composée de résidents étrangers placés sous la protection d'un patron comme jadis à Rome ou, comme plus tard en Égypte même, sous la tutelle d'un Bey, au temps des Mamelouks et des Turcs, — soit au ḥâra ou circonscription territoriale du Caire avec, à sa tête, en qualité de sheiḫ du ḥâra, le personnage à nom perse ou babylonien qui figure dans les documents. Alors, l'expression בעל רגל signifiait l'étranger résidant par opposition au citoyen de plein droit désigné par l'expression בעל קריה. Mais comme l'on trouvait un רגל de Warizath en 471 et en 411 et que l'on ne pouvait songer à voir dans ce Warizath un même personnage, investi à soixante années d'intervalle, du patronat d'une clientèle ou de la surveillance d'un quartier, on préférait décidément donner à רגל, dans toute la traduction, le sens de quartier. Toutefois l'on accordait qu'au fond cette préférence donnée à « quartier » sur « clientèle » ne se justifiait qu'à moitié[2].

Bien plus, c'est l'interprétation générale ainsi proposée qui ne saurait guère soutenir une application un peu serrée. Comment admettre par exemple, à moins de supposer des déménagements un peu trop fréquents, que Maḥseyâ-bar-Yedonyâ, établi en 471 et en 465 dans le « quartier » de Warizath se trouve en 459 dans le « quartier » de Ḥâumadâta, pour être à nouveau en 446 dans son « quartier » primitif de Warizath? Comment des voisins, ayant leurs demeures attenantes les unes aux autres, pourraient-ils appartenir à des « quartiers » différents, comme ce serait, entre autres, le cas de Dargman-bar-Ḥarshin et de Maḥseyâ-bar-Yedoniâ dont les

1. Ex., IX, 8 : ברגליך, et peut-être Gen., XXX, 30 : לרגלי.
2. Notes sur A, 3, 9.
3. A, 3; B, 4; C, 2; D, 2; E, 2.

maisons se touchent (D, 6) et qui, cependant relèveraient, le premier, du « quartier » de Artabanu, le second, du « quartier » de Warizath[1]? Enfin, s'il s'agissait de « quartier » proprement dit, on ne voit pas pourquoi Pi' et Aṣḥor, les constructeurs (F, 6), Espemet, le batelier (B, 11), sans parler des scribes, ne seraient pas accompagnés de la mention de leur « quartier ».

Le sens de « clientèle » n'est guère plus probable. Les changements de patron ne s'expliquent pas mieux que les déménagements. Dargman-bar-Ḥarshin, qui était d'origine perse (B, 2) et par conséquent un des nationaux des gouverneurs, n'aurait vraisemblablement pas été rangé parmi les non citoyens, « clients » d'Artabanu.

Ces incompatibilités entre les sens douteux donnés à דגל et la teneur des actes étaient de nature à favoriser la lecture דגר. Elle avait déjà été signalée comme possible par M. Cowley; elle semblait devoir attirer la préférence de M. Clermont-Ganneau[2] et de Nöldeke[3]; elle est franchement admise par Schürer et Smend[4], et par le P. Lagrange[5]. Le mot דֶּגֶל apparaît assez souvent dans l'Ancien Testament; il se trouve en particulier au livre des Nombres, c. II, X. Au sens de « drapeau » ou d' « étendard », qui était peut-être primitif, s'est substitué, dans ces passages, celui de « corps d'armée », de « compagnie », comme en témoignent les versions[6]. C'est cette signification de « compagnie », d' « armée » qui s'est développée dans l'hébreu rabbinique. Aussi, en nous arrêtant à cette lecture et à ce sens pour nos documents, appuyons-nous leur interprétation sur une base philologique moins étroite que celle fournie par דגל. De plus, nombre de particularités s'en trouvent éclaircies. La mention de la compagnie dans les documents juridiques avait peut-être pour but de satisfaire aux coutumes égyptiennes, — nous constaterons d'autres traces de leur influence. Elles imposaient en effet aux plaideurs la déclaration de leurs moyens d'existence[7]. Aussi les mercenaires indiquent-ils leur compagnie, comme Pi' (F, 2) et Aṣḥor (G, 2) déclinaient leur titre ou leur profession de constructeurs. De plus, leur qualité de soldats explique pourquoi, à deux reprises, (H, J) les Juifs portent leur différend devant un tribunal militaire : une fois, ils comparaissent devant le lieutenant du gouverneur commandant la garnison (H, 4. 5), une autre fois, devant le commandant lui-même (J, 4)[8]. L'un d'eux, Maḥseyâ-bar-Yedonyâ, dut même, avant 446, occuper à Éléphantine une charge spéciale, dont la nature n'est pas définie, tant s'en faut. Elle semble avoir eu quelque rapport avec le service de distribution des eaux, service dont l'importance était capitale pour le détachement de la garnison perse casernée dans l'île. Le papyrus de Strasbourg en fait foi. Il relate certains démêlés survenus entre des fonctionnaires royaux et des prêtres indigènes : ceux-ci avaient bouché un puits construit dans l'intérieur de la forteresse et sur l'abondance duquel on comptait pour les besoins de la troupe[9]. Peut-être Maḥseyâ-bar-Yedonyâ en avait-il eu la

1. B, 2-4; cf. aussi B, 9, 10;
2. *Revue critique*, 5 novembre 1906, p. 346.
3. *Zeitschrift für Assyriologie*, 1906, p. 150.
4. *Theologische Literaturzeitung*, 5. Jan. 1907, p. 5.
5. *Revue Biblique*, 1907, p. 258.
6. LXX : τάγμα; Vulg. : *turmae*.
7. Diodore de Sicile, I, 77, 5.
8. Dans ce dernier cas, les noms des plaideurs ne sont pas suivis de la mention de leu דגל; mais, par H, 4 et K, 2, nous savons qu'en 421 ils faisaient partie de la compagnie de Iddin-Nabu, en 411 de celle de Warizath.
9. Cf. p. 29 de l'ouvrage, la traduction et la bibliographie. On peut y ajouter M. Lidz-

garde pendant une partie de sa carrière militaire, avec mission de surveiller le rationnement. On est encore assez perplexe sur le sens du mot הנדז, employé par les textes dans ces conjonctures. Dans le papyrus de Strasbourg, il avait l'orthographe הנדיז, peut-être הנדאז, et jouait le rôle d'attribut d'un imparfait pluriel : הן הנדיז יהוהן ; cette construction semblait devoir favoriser le sens de « grand nombre » proposé et défendu très savamment par Andreas dans Lidzbarski[1] : « même s'ils étaient *foule*, les soldats pourraient s'alimenter d'eau, à ce puits ». Malheureusent, הנדז réapparait dans E, 4 comme attribut d'un verbe à la première personne du singulier : חויית כזי הנדז : « ... du temps où j'étais *ḥndz* dans la citadelle... » dit Maḥseyâ. Ici, le sens de « foule » ne va plus du tout. Celui de « contrôleur du service des eaux, proposé par M. Cowley[2], ou celui de « fournisseur », de « fourrier militaire » suggéré par le P. Lagrange[3], semblent des approximations moins imparfaites. Celui de soldat « convoqué, appelé » que donne Nöldeke[4], est plus simple et, somme toute, cadre le mieux avec les deux contextes de E et de Str. Mais, on le voit assez, ces essais n'apportent pas de solution définitive.

Par nos papyrus, nous connaissons cinq de ces דגל ou compagnies, dont les chefs effectifs ou les éponymes sont Warizath, Artabanu, Athropadan, Ḥaûmadâta et Iddin-Nabu ; les quatre premiers de ces noms sont perses, le cinquième assyro-babylonien. Les changements de compagnies signalés plus haut sous la forme de changement de quartiers (cf. p. 142) s'expliqueraient mieux dans le cas présent, soit par une mutation réelle des intéressés à la suite d'un avancement en grade, par exemple, soit par la relève des chefs dont le service à la frontière éthiopienne pouvait n'avoir, comme nos services coloniaux, qu'une durée limitée suivie d'un congé.

Il n'y a pas lieu de s'étonner de l'existence de mercenaires juifs en Égypte, au V^e^ siècle. Déjà peut-être au VI^e^, en effet, quelques-uns avaient-ils servi sous Psammétique II (594-589). Ce Pharaon, au début de son règne, porta ses armes victorieuses en territoire éthiopien. Ses soldats, après avoir poussé jusqu'à la deuxième cataracte, se replièrent sur Ibsamboul. Là, des *graffiti* gravés par eux sur les jambes des colosses de granit assis devant le gigantesque temple que Ramsès II avait sculpté à même la montagne, nous apprennent qu'ils se répartissaient en trois groupes : des Grecs, des Égyptiens et des ἀλλόγλωσσοι. Les uns et les autres y ayant griffonné leurs noms, chacun en sa langue, on y peut lire encore des noms de tournure et d'écriture sémitiques, phéniciens et araméens[5]. Que parmi eux il y eût des Juifs, c'est ce dont l'on hésite à douter quand on se rappelle qu'un peu avant cette campagne égyptienne, Jérusalem, serrée de près par Nabuchodonosor, capitulait. Parmi les uyards, combien depuis longtemps déjà tournaient leurs regards vers l'Égypte, malgré les objurgations des prophètes ! Des aventuriers, l'esprit illuminé par l'histoire du patriarche Joseph y devenant, d'esclave, le second de Pharaon, durent y aller tenter la fortune à leur tour. Peut-être pourrait-on voir dans la

barski, Eph. II, p. 210 ss., où se trouve une étude sérieuse des mots perses employés par le papyrus.

1. *Loc. cit.*, p. 214,
2. Note sur B, 4, p. 41.
3. *Loc. cit.*, p. 262, n. 1.
4. *Loc. cit.*, p. 150 « einberufen ».
5. *CIS.* pars 1^a^, n^os^ 111-113.

lettre d'Aristée[1] une preuve des engagements que des Juifs contractèrent alors avec Psammétique. Sous Apriès (588-569), à la première cataracte, est postée une garnison mixte, composée d'Égyptiens et d'étrangers, Grecs ou Asiatiques. Mais ces émigrations individuelles ne faisaient que jalonner la route sur laquelle se jetait bientôt après, affolée par la terreur des Chaldéens, une partie notable de la population juive : c'étaient les survivants du siège final de Jérusalem et des massacres commis par le vainqueur. Ceux-là ne nourissaient plus l'espérance de voir se relever jamais leur malheureuse patrie ; ni les promesses de Yahwè, ni les menaces de Jérémie[2] ne purent les empêcher de demander à l'Égypte un abri, et même plus qu'un abri, des demeures et une patrie nouvelle. En peu de temps, ils se furent installés les uns à Migdol et à Taphnès, la Daphné des Grecs, dans le voisinage de Péluse, d'autres à Memphis ; les plus aventureux ou les plus craintifs s'enfonçaient jusque dans la Haute-Égypte. Ceux qui vécurent assez pour atteindre le règne d'Ahmasis (569-526), ou leurs descendants, purent jouir d'une ère de paix et de prospérité. Ils virent le Nil descendu par les chalands où étaient arrimés les obélisques et les naos de granit rose que leurs coreligionnaires du Sud avaient vu extraire des carrières d'Assouân et d'Éléphantine. Ils purent, comme d'autres curieux, visiter, avant sa somptueuse restauration, le sanctuaire dévasté et à demi ensablé d'Abydos et y inscrire leurs noms.[3] Et si elle leur était parvenue, du fond de la Babylonie, elle ne leur semblait pas encore près de s'accomplir, la menace d'Ézéchiel qui disait :

. Je livrerai le pays d'Égypte à la ruine et à la dévastation.
De Migdol à Syène et jusqu'à la frontière d'Éthiopie[4].

Même la conquête de l'Égypte par les Perses, en 525, n'apporta point de notables changements à leur situation. Elle leur amena plutôt semble-t-il de nouveaux compatriotes. La lettre d'Aristée mentionne en effet, à deux reprises, un apport d'éléments juifs à l'occasion de cette conquête : les uns semblants y venir spontanément[5], d'autres, comme captifs arrachés à Jérusalem[6] ; cette dernière circonstance est assez peu vraisemblable ; mais des vagues rumeurs, sinon des traditions sûres, ainsi consignées, se déduit l'augmentation du nombre des Juifs répartis dans les agglomérations égyptiennes, bien avant l'époque des Ptolémées.

Ce retour sur les établissements israélites des bouches du Delta à la première cataracte permet de faire remonter assez haut les origines de la colonie juive d'Éléphantine et d'Assouân : il explique comment au V^e siècle nous pouvons trouver, à près de trois cents lieues de leur patrie, un groupe de Juifs nombreux, enrichis par leur commerce[7] et par leur solde. A les voir ainsi, on dirait qu'ils eussent entendu les recommandations de Jérémie aux déportés de Babylone[8].

1. Édition Thackeray dans H. B. Swete : *An introduction to the Old Testament in Greek*, p. 521, l. 13, 14.
2. Jér., XLII-XLIV.
3. CIS, pars 2^a, n^os 125-133, nombreux *graffiti* de noms araméens.
4. Ez., XXIX, 10, corrigé.
5. *Loc. cit.*, p. 521, l. 12, 13.
6. *Loc. cit.*, p. 526, l. 2, 3.
7. Cf. E, F, H.
8. Jer., XXIX, 4-6.

***

Ædificate domos, et habitate,
Et plantate hortos, et comedite fructum eorum.
Accipite uxores, et generate filios et filias;
Et date filiis vestris uxores,
Et filias vestras date viris,
Et pariant filios et filias;
Et multiplicamini ibi, et nolite esse pauci numero.

II

Ce programme d'expansion pacifique, ils l'exécutaient à la lettre. Maḥseya-bar-Yedonyâ, père et grand-père des personnages dont nous recueillons les titres de propriété, possédait plusieurs maisons; en 465, il en donnait une en dot à sa fille; en 446, il lui en cédait une seconde en retour de ce qu'elle lui avait avancé. Cette fille de Maḥseyâ, Mibḥṭaḥyâ, ne réussissait pas moins bien que son père. En 459, elle avait épousé un des voisins de sa famille, Yezanyâ-bar-Uryâ, mercenaire de la même compagnie que Maḥseyâ. Divorcée, plus vraisemblablement veuve, elle se mariait en secondes noces (440), avec un constructeur ou architecte du roi, Ashor, à qui elle apportait un trousseau complaisamment détaillé dans le contrat[1] : « 1 habillement de laine, neuf, avec broderies, teint sur les deux faces (?), long de 8 coudées sur 5, valant 2 kbš, 8 šeqels, monnaie royale; 1 écharpe de tissu fin, neuve, longue de 7 coudées sur 5, valant 7 šeqels, monnaie royale; 1 autre habillement de laine filée, long de 6 coudées sur 4, valant 7 šeqels; 1 miroir de bronze, valant 1 šeqel 2 d.; 1 plateau de bronze, valant 1 šeqel 2 d.; 2 coupes de bronze valant [3] šeqels; 1 vase de bronze, valant 2 d.;... 1 coffret d'ivoire (?) pour fard, neuf », (G, 7-16). Elle avait dû exercer quelque commerce (E, F). Aux enfants de son second mari, Yedonyâ et Maḥseyâ, elle transmit apparemment ses droits sur la maison du premier (J); à sa mort ils héritèrent d'elle une femme esclave et ses trois fils (K). Entre temps, les uns ou les autres pouvaient pratiquer le prêt à intérêts (L)[2]. Leurs habitudes d'ordre se trahissent dans le soin qu'ils mirent à conserver les actes des transactions importantes; après vingt-quatre siècles leurs actes nous parviennent parfaitement ficelés et scellés avec une pastille d'ar-

1. M. Cowley pense qu'il lui avait été donné par son nouvel époux. Il vaut mieux croire, semble-t-il, qu'il lui appartenait personnellement.

2. Ce document L avait été publié, par M. Cowley, en mai 1903 dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*. Il s'y agit de prêt à intérêt, peut-être conviendrait-il de dire, de prêt à usure. La forme matérielle de L n'est pas tout à fait identique à celle des autres documents : selon toute vraisemblence, aucune date à synchronisme n'était mise en tête; les noms des quatre témoins sont écrits par le scribe et disposés en colonne; le nom du scribe clôt l'acte. Le taux de l'intérêt ne se dégage pas clairement du texte. Si l'on calculait d'après les données monétaires fournies par les autres papyrus, le taux, à raison de 2 ḥallurim par šeqel et par mois, le ḥallur étant la 40e partie du šeqel, s'élèverait à du 60 p. 100. Toutefois L ne parle plus de la monnaie du Roi, mais de celle de Ptaḥ, c'est-à-dire d'une monnaie égyptienne. M. Clermont-Ganneau, utilisant un texte de Josèphe (*Ant.*, III, 8, 2) où le šeqel hébreu est évalué à 4 drachmes attiques, soit 24 oboles, soit 192 χαλκοῖ, identifie le ḥallur de L à 1 χαλκοῦς et réalise ainsi un intérêt à 12 $\frac{1}{2}$ p. 100. En huit années, les intérêts simples accumulés reproduiraient le capitale prêté, évaluation qui semble indiquée par le texte lui-même (l. 8).

gile, H au nom d'Amon-Ra gravé dans un scarabée, J avec l'empreinte d'un lion à la queue relevée. Il ne tiendrait qu'à un graphologue expérimenté de nous dévoiler leurs caractères d'après leurs signatures; et ce n'est pas le détail le moins curieux ou le moins impressionnant de nos papyrus, que ces signatures des témoins, tantôt légères et fermes, tantôt lourdes et de lettres semblables à celles des inscriptions sur pierre (A, 18, 19; E, 20), tantôt séniles et empâtées comme celle de Maḥseyâ-bar-Yedonyâ (E, 17), souvent d'une inexpérience qui se révèle à la façon maladroite dont le qalâm jette toute sa peinture dès les premiers jambages.

Mais le Juif, même avec toute sa plasticité en face des circonstances extérieures, demeure partout l'homme de sa race et de sa religion. Les maisons de la colonie juive d'Assouân étaient, pour le quartier que nous en connaissons, serrées les unes contre les autres, non loin de l'autel élevé au Dieu national, Yahwè[1]. Peut-être formaient-elles déjà une sorte de ghetto. En tout cas, ces Juifs devaient être groupés en une Assemblée ou Communauté fermée, dans le genre de celles qui, plus tard, constituèrent le réseau des juiveries de la Dispersion. C'est, du moins, ce que l'on peut conclure de l'emploi du terme עדה (G, 22, 26), dont l'équivalent, pour les Septante, était συναγωγή. Cette Assemblée juive de Syène connaissait des cas de divorce : c'est tout ce que nous en savons. D'autres fonctions ou d'autres pouvoirs lui étaient sûrement dévolus.

La réaction contre le milieu s'exerçait même dans le comput du temps : ces Juifs avaient le leur qui jouissait d'une reconnaissance quasi officielle puisque nous le trouvons mentionné, à côté du comput égyptien, dans la date placée en tête des documents (Voy. supra J, p. 140). D'après des comparaisons basées sur les tables du cycle lunaire, on a pu établir que leur mois commençait avec l'apparition de la nouvelle lune, — que leur année commençait au printemps, tandis que l'année égyptienne débutait au 1^er thot (décembre), — et qu'ils réussissaient à rétablir l'équivalence entre leur année lunaire trop courte et l'année solaire par la création de mois intercalaires. Quant à la place à donner à ces mois, ils ne devaient pas appliquer des calculs astronomiques très heureux : sur sept années, il y en a trois où la Pâque, soit le 14 Nisan, tombe dans la première pleine lune qui suit l'équinoxe de printemps selon la règle, — trois, dans la

1. Les détails topographiques nous permettent de reconstituer la disposition de tout un pâté de maisons. Si l'on se place dans la Rue Royale, tourné vers le N., on a, à sa gauche, du N. ou S. : 1° la maison de Zacharie-bar-Nathan (A, 474, D, 469), occupée plus tard (J, 416) par son fils, H... nûl-bar-Zacharie; 2° la maison de Yezanyâ-bar-Uryâ, le premier mari de Mibhṭaḥyâ, maison qui fut objet de litige entre les neveux de Yezanyâ et les fils de Mibhtahyâ (J, 416); 3° la maison de Hosé'-bar-Uryâ (J, 416). Au delà de ces trois maisons, toujours dans le même sens, 1° la maison de Qonyâ (A. 471); 2° la maison objet du litige entre Maḥseya et Dargman, (B, 465) et que Maḥseyâ transmit en dot à sa fille (D, 459); 3° la maison de Dargman le Chorazmien (A, 471). Enfin, au delà de cette seconde ligne, la maison de Peṭ' ônît (A, 471) occupée en 465 (B) par son fils Espemet. De l'autre côté de la Rue Royale, sur la droite, du N. au S. 1° l'autel érigé en l'honneur du Dieu juif Yahwè; 2° la maison du prêtre de Chnûm et de Sati, et celle que Maḥseyâ donna à sa fille en 446 (E); 3° la maison de Ye'or-bar-[Pe?] nûlyâ (E, 446). Au delà d'une rue שׁקא, différente de la Rue Royale ארח, — M. Cowley les identifie, (E, note sur l. 14) mais à tort, — la maison de Maḥseyâ — Mibhṭaḥyâ avait comme vis-à-vis celle de Gadôl-bar-Osé' (E, 446). Cette topographie très précise pourra servir aux fouilles entreprises dans ce quartier juif; il est déjà identifié dans l'ensemble avec un amas de ruines situé dans la portion N.-O. de l'ancienne cité et qui, à l'exploration, s'est montré très riche en ostraka araméens. Peut-être, y découvrira-t-on quelque jour l'autel de Yahwè!

deuxième, c'est-à-dire avec un mois de retard, — et enfin une, avant la pleine lune de mars. D'après ces chiffres on voit qu'ils n'avaient pas encore de système très exactement établi pour la computation de leur Pâque, à moins que, en possédant un, ils n'eussent pas la science astronomique désirable pour en réaliser l'application [1].

Leur judaïsme se serait encore affirmé, au dire de la plupart des interprètes de nos documents, par l'adjonction de prosélytes à leur religion [2]. Le mérite de cet apostolat reviendrait à Mibḥtaḥyâ qui aurait converti son second mari. Celui-ci, dit-on, en 440, au moment de son mariage, puis en 421, apparaît avec un nom bien égyptien : Aṣḥor fils de Sh'; mais en 416 et 410, il est nommé Nathan. Ce dernier nom étant juif, Aṣḥor, de païen qu'il était, serait donc passé au judaïsme. En dépit de la joie qu'on aurait à trouver, dès le V^e^ siècle avant Jésus-Christ, un exemple jusqu'ici désiré d'un prosélyte au sens qu'eut ce mot à l'époque chrétienne, on peut éprouver quelque scrupule à accepter cette conclusion. Le mot Aṣḥor, en premier lieu, n'est pas tellement étranger à la Bible qu'il ne s'y rencontre deux fois sous la forme אשחור (I Chr., II, 24; IV, 5); אשחור, qui en est très voisin de formation et de sens, était le nom porté par des contemporains de Jérémie, et il se retrouve dans une liste du Retour, (Neh., VII, 41). Le nom d'Aṣḥor n'est donc pas un nom tout à fait nouveau pour des Juifs; mais le fût-il, qu'on n'en pourrait pas tirer grand argument relativement à la religion du mari de Mibḥtaḥyâ. Les Juifs, dans les milieux étrangers, comme par exemple plus tard dans le monde gréco-romain, aimaient à porter deux noms; l'un, le nom juif, leur servait dans la communauté; l'autre, dans leurs rapports avec les étrangers. Cette pratique existait en Égypte avant Aṣḥor. La stèle de Saqqara, datée de la quatrième année de Xerxès (482) [3] la mentionne : deux personnages, le père et le fils, portaient chacun un nom araméen et un nom égyptien. Qu'il en eût été de même pour Aṣḥor, rien ne le prouve péremptoirement; mais les observations précédentes pourraient déjà faire douter de son prétendu paganisme. Il perd encore en vraisemblance si l'on remarque que, dès l'époque de son mariage, le mari de Mibḥtaḥyâ se réservait, dans son contrat (G, 26), le droit de prononcer le divorce contre elle, dans la עדה ou Communauté. C'est donc que d'ores et déjà il en faisait partie, et sans doute à titre de Juif avéré. Enfin, sans nous appesantir sur cette dernière raison puisque la fin du document est en mauvais état, observons que les noms des témoins y sont tous juifs; dans F, au contraire, où Pî fils de Paḥi, était franchement égyptien, — sa réquisition du serment par la déesse Sati en est la preuve, — aucun témoin ne porte un nom juif. Concluons donc qu'Aṣḥor était juif, mais que, en raison de sa charge de constructeur du Roi il tenait à s' « égyptianiser » dans quelque mesure : c'est pour cela que Nathan était parfois Aṣḥor.

Louis DESNOYERS.

(*A suivre.*)

Toulouse.

1. Schürer, *Theologische Literaturzeitung*, n° 3, p. 65 ss.
2. Sayce, *Introduction*, p. 70; Schürer, *rev. cit.*, p. 4.

NOTES DE THÉOLOGIE POSITIVE

ET D'HISTOIRE

A l'occasion du cinquantième anniversaire de la définition de l'Immaculée Conception, les Pères Franciscains de Quaracchi ont eu l'heureuse idée de publier quatre traités[1] qui intéressent, tout particulièrement, l'histoire du dogme défini par Pie IX. La première de ces dissertations était inédite : elle est tirée du *Commentaire des Sentences* de Guillaume Guarra ; la seconde est le texte de Duns Scot sur les *Sentences* (III, 3) ; la troisième et la quatrième sont les traités de Pierre Auriol intitulés *De conceptione immaculatae Virginis* et *Repercussorium*. Les éditeurs de Quaracchi ont montré que ce dernier ouvrage est certainement d'Auriol. L'intérêt de cette publication est qu'elle réunit les traités où l'Immaculée Conception a été, pour la première fois, soutenue *ex professo*, dans la manière scolastique, avec d'ailleurs des nuances notables. Guillaume Guarra écrivait dans le dernier quart du XIII^e^ siècle. Duns Scot et Pierre Auriol sont morts en 1308 et 1322.

Dans cette publication, une quinzaine de pages sont consacrées aux origines de la théologie de l'Immaculée Conception. Il va sans dire qu'elles ne prétendent pas traiter à fond ce difficile sujet. Il ne faut pas demander aux éditeurs plus qu'ils n'ont voulu donner. Mais il y a, semble-t-il, des réserves à formuler quant à leur exposé sur les débuts de la théologie anglaise, au sujet de l'Immaculée Conception. Les R. P. inscrivent Robert Grossetête, évêque de Lincoln, et Alexandre Neckam parmi les premiers tenants de la tradition Franciscaine. Cette indication serait très précieuse, si elle était démontrée. Robert Grossetête, évêque de Lincoln, a été le protecteur dévoué des Frères Mineurs, lors de leur arrivée en Angleterre ; on s'expliquerait très bien qu'il leur ait transmis ses convictions théologiques : ainsi s'expliqueraient les origines de la théologie franciscaine sur l'Immaculée Conception. La question est de savoir si cette dépendance de doctrines est démontrée. Force est bien d'avouer que la preuve est encore à fournir. Les R. P. invoquent le témoignage de Guillaume Guarra qui écrit (*Op. cit.*, p. 6) : « Sunt auctoritates. Lincolniensis, *ut dicitur*, hoc posuit. » Et c'est tout. On conviendra que c'est peu[2]. Quelle créance accorder à une référence aussi vague ? Elle n'a aucune valeur jusqu'à ce qu'on apporte une citation tirée des œuvres de l'évêque de Lincoln. Les manuscrits théologiques de cet auteur semblent assez connus, pour qu'une enquête sur ce point soit facile et rapide.

1. G. Guarrae, D. Scoti, P. Aureoli, *Quaestiones disputatae de immaculata conceptione beatae Mariae Virginis*, Quaracchi près Florence, 1904.

2. Comme toujours, on oublia peu à peu cette première réserve, et Pierre Auriol, qui dépend de Guarra, en vient à réclamer pour sa thèse, l'autorité de l'évêque de Lincoln, avec une parfaite assurance (*Op. cit.*, p. 73).

Elle s'impose d'autant plus que, jusqu'ici, Robert de Lincoln a été rangé parmi les partisans de la doctrine opposée. En 1481, Bandellus, futur général des Dominicains, donnait les références suivantes : « Dominus Lincolniensis episcopus, super Psalm., circa principium, sic dicens : *Plus*, inquit, *ceteris B. Virgo resplenduit in hac vita rectitudine, a qua post Conceptionem Jesu Christi nec per veniale peccatum declinavit. Postquam enim tenebras peccati originalis abiecit, sic arma lucis induta est, nulla parte peccati venialis nube sit obscurata. Christus enim nunquam retrocessit, quia peccatum nullum habuit. B. quoque Virgo, post conceptionem Christi, nec ipsa veniali peccato aliquando retrocessit; cum ceteri Sancti, tum fervorem charitatis remittendo, tum venialiter peccando, quandoque recedant.* Item super *Boethio* De duabus naturis et una persona Christi. *Christus ex Maria carnem assumpsit, quae ex primi parentis praevaricatione peccatrix fuit*[1]. »

Il est infiniment probable que le « Lincolniensis » cité par Bandellus est Robert Grossetête, dont on sait qu'il a commenté les livres de Boèce et les psaumes. En tout cas, il y a là matière à vérification. D'ailleurs si Robert de Lincoln n'a pas enseigné l'Immaculée Conception, on s'explique mieux les incertitudes de la théologie franciscaine, jusqu'au milieu du XIV^e^ siècle : cette théologie était probablement plus récente d'un demi-siècle. Quant à Alexandre Neckam († c. 1215), les indications de Guillaume Guarra sont un peu plus précises : « Alexander Nequam in ultimo vitae suae exposuit illud canticorum : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*, neque actualis neque originalis de beata Virgine. » Ici encore, il y a lieu de tenter une vérification de textes que les éditeurs de Quaracchi n'ont pas faite. C'est dire qu'il manque à cette très précieuse publication un commentaire donnant satisfaction aux légitimes curiosités du lecteur.

En fait de théologie positive, il y aurait bien à dire sur ces traités. Par exemple, la *Fête de la Conception* est interprétée très différemment par Guarra et par Auriol. Le premier écrit que la fête peut être célébrée, même si la Conception de Marie n'a pas été immaculée (*Op. cit.*, p. 8). C'est exactement l'opinion ancienne, celle qui n'attachait aucun sens dogmatique strict à la fête de la Conception[2]. C'est pour ce motif que cette

1. Fr. Vincentii de Bandelis... *Tractatus de singulari puritate et praerogativa conceptionis Salvatoris nostri*, etc., (p. 103-104). Ce volume sans indication de lieu ni de date, est la reproduction de l'édition originale publiée en 1481, à Bologne. Ce traité est, au point de vue de la méthode positive, une des œuvres les plus remarquables de la théologie du moyen âge. Il bénéficie de toutes les recherches patristiques et théologiques faites par l'école dominicaine, pendant les controverses relatives à la Conception de la Sainte Vierge. L'auteur cite 260 autorités. Sans doute elles ne sont pas toutes concluantes. Mais il faut reconnaître qu'elles constituent l'enquête positive la plus étendue effectuée par les théologiens du moyen âge. Cette œuvre, composée en 1480, laisse deviner les futurs progrès de la théologie, lorsque la controverse protestante obligera les catholiques à appliquer la même méthode à la doctrine des sacrements, de l'Église, etc.

Aussi, au point de vue de l'information, ce livre constitue-t-il un guide très précieux pour l'historien de la théologie. Il a d'ailleurs été combattu par les contradicteurs de l'école dominicaine, et d'une manière qui n'a pas toujours été des plus courageuses. On a essayé de le faire supprimer par édit, lors des controverses espagnoles sous Paul V. A ce propos l'éditeur de Bandellus dit dans sa préface, en parlant du négociateur envoyé d'Espagne à Rome : « Cogitavit non parum causae suae profuturum si novo edicto tolleretur e medio Bandellus. *Nimirum brevissima haec refutandi via, tollatur e medio!* »

2. Cette manière d'interpréter la fête de la Conception de la Vierge peut se réclamer de la pratique de l'ancienne Église. C'est ainsi qu'on a célébré longtemps la conception de saint Jean-Baptiste, bien qu'on ne réclamât pas pour lui le privilège de l'exemption du péché originel. A cet égard, il y aurait intérêt à étudier les homélies qui nous res-

fête a pu être célébrée et adoptée par les théologiens qui ne croyaient pas à l'Immaculée Conception. Auriol (*Op. cit.*, p. 73-74) procède autrement. De l'existence de la fête, il conclut au privilège de la Conception de la Vierge, et cela d'une manière indirecte, car les paroles de l'*Office* cité par lui ne contiennent aucune affirmation sur ce sujet.

Sur le fond même de la question, le point de vue de ces trois auteurs n'est pas le même. Guarra écrit : « Quam (immaculatam conceptionem) volo tenere, quia si debeam deficere, *cum non sim certus de altera parte*, magis volo deficere per superabundantiam, dando Mariae aliquam praerogativam, quam per defectum, diminuendo vel subtrahendo ab ea aliquam praerogativam quam habuit, *Op. cit.*, p. 4. » Duns Scot indique trois solutions : l'immaculée conception; l'asservissement au péché originel soit pendant un instant, soit pendant quelque temps. Il conclut : « Quod autem horum trium quae ostensa sunt esse possibilia factum sit, Deus novit; si auctoritati Scripturae vel auctoritati Ecclesiae non repugnet, *videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae.* » Auriol écrit : « Absque periculo fidei et erroris potest teneri quod Deus eam (Mariam) praeservavit de facto; nec una pars nec alia est de necessitate fidei, donec per Ecclesiam determinatum fuerit quid sit tenendum, *Op. cit.*, p. 23. »

Si Auriol discute avec subtilité de nombreux textes des Pères, il ne se fait pas une idée nette des conditions et de la valeur de l'argument de tradition en théologie (*Op. cit.*, p. 73-76); ses contradicteurs lui faisaient des objections pressantes (*Ibid.*, p. 142, nos 9-11 et 13). Les réponses qu'il donne ne vont pas tout à fait *ad rem* (*Ibid.*, p. 148-149). Enfin, il est sûr qu'on ne peut se faire une idée de ces premières controverses qu'en tenant compte des répliques des adversaires. A cet égard, il faut mentionner les traités de Jean de Naples, le contradicteur principal de Pierre Auriol de Toulouse.

***

Dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain d'avril 1907, le P. Doncœur, S. J., publie la première partie d'une étude sur *Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception, XII^e-XIV^e siècle*. Ce travail est composé avec la méthode consciencieuse et précise qui est de règle à la *Revue d'histoire ecclésiastique*. Il atteste que l'impulsion donnée à l'étude de ces questions par MM. Thurston, Noyon, Vacandard, Bishop et Degert va être continuée. Cet article a le mérite de déblayer le terrain. L. P. D. s'occupe surtout de l'intervention des Papes dans la célébration de la *Fête de la Conception :* il remet, d'ailleurs, à un prochain article la détermination du sens ou de l'objet de cette fête. Après un examen prudent des textes, l'auteur ne constate aucune intervention explicite des Papes jusqu'à la fin du XIII^e siècle. On trouve seulement que « l'attitude du Saint-Siège, d'abord toute de réserve, se nuance de plus en plus

tent sur la Nativité et la Conception de saint Jean-Baptiste. On y saisirait un développement qui présente quelque analogie avec celui de l'Immaculée Conception. Il y aurait à chercher aussi ce qu'il peut y avoir d'exact dans ces paroles de Papebroch : « *Postea vero alii praetermiserunt festum illud* (la Conception de saint Jean-Baptiste) *nescio quo scrupulo ducti, forte veriti ne quod inde praeiudicium pateretur pia et orthodoxa opinio de immaculata B. Mariae Conceptione* .» Dans les *Acta Sanctorum*, t. V de Juin. p. 603, Paris, 1867.

de condescendance et de faveur ». Il est très vraisemblable que la *Fête de la Conception* n'était pas encore célébrée à Rome vers 1315 ou 1320.

Trouvera-t-on ces conclusions modestes? Il faudrait oublier combien, en ces questions, le terrain est encombré de renseignements suspects et peu consistants. Les voilà désormais appréciés à leur valeur. Souhaitons qu'on nous dise bientôt, d'une manière autorisée, ce qui en est de l'authenticité d'un texte de Pierre Comestor, qui circule dans les livres de théologie, sans que personne en ait donné une référence exacte[1].

Sur le travail du P. D., il y a peu de remarques à faire. L'auteur admet, sans les vérifier, les renseignements fournis par les Pères de Quaracchi sur l'enseignement d'Oxford et particulièrement de Robert Grossetête, dans la première moitié du XIII[e] siècle. On a vu déjà que, jusqu'à plus ample vérification, ces renseignements sont tout à fait suspects. L'auteur semble croire que le second traité de Pierre Auriol répond à une attaque de Guillaume de Gannat (*Op. cit.*, p. 283) : affirmation très difficile à admettre, car le second de ces auteurs est bien postérieur au premier. L'auteur rejette avec raison la prétendue institution de la *Fête de la Conception*, en France, par le pape Innocent III. N'était-ce pas l'endroit de rappeler que ce Pape professait, sur ces questions, l'ancienne théologie[2], c'est-à-dire la sanctification et non pas l'Immaculée Conception? Dès lors, la prétendue initiative du Pape, en France, ne devient-elle pas absolument invraisemblable?

Cette remarque conduit à une autre plus générale. Pendant la période considérée par l'auteur, les théologiens et canonistes d'Italie sont opposés à la doctrine du privilège de la sainte Vierge. Ce fait serait-il explicable si les Papes avaient pris nettement parti dans ces controverses? Au contraire, on comprend très bien que les Papes aient suivi, sur ces questions, la doctrine du *Décret* de Gratien et de la *Glose* de Gratien, c'est-à-dire la doctrine de l'école de Bologne. A cet égard, Innocent III ne faisait que continuer l'enseignement de son ancien maître, Huguccio, évêque de Ferrare.

Le P. D. nous annonce que des travaux importants sont en préparation sur les controverses qui ont eu lieu, à l'Université de Paris, au sujet de l'Immaculée Conception. Cette nouvelle est une manifestation de plus de l'extension que prennent, parmi les catholiques, les études d'histoire du dogme et de la théologie.

* * *

Le dernier ouvrage préparé par le P. DENIFLE pour l'impression est un recueil de pièces justificatives, sur une des thèses principales de son ouvrage *Luther et le Luthéranisme*[3]. Il s'agit de l'interprétation donnée, par les théologiens du moyen âge, du passage de l'épître aux Romains

1. Ici encore, il y a lieu de croire que cette attribution à Comestor est inexacte. Comestor aurait été à peu près isolé, à Paris, en pensant ainsi sur la Conception de la Vierge. D'ailleurs, Bandellus (*Op. cit.*, p. 405) donne un texte de cet auteur qui est formel contre la célébration de la Conception, il y a donc à chercher parmi les nombreux manuscrits de Comestor. Bandellus donne, d'ailleurs l'*incipit* de ce sermon.

2. INNOCENT III, *Sermons sur la Purification* et *sur l'Assomption*, dans *P. L.*, t. CCXVII, col. 506 et 581.

3. *Luther und Luthertum*, I. Bd., II. *Abtheilung, Quellenbelege*, Mayence, 1905.

(I, 17) relatif à la justice de Dieu. Luther a affirmé que tous les interprètes ont entendu le texte : *Justitia Dei revelatur in evangelio* de la justice active de Dieu, c'est-à-dire de la colère de Dieu. D'après Luther, ce serait là l'origine de ses troubles de conscience et de sa révolte contre une manière aussi peu chrétienne d'entendre l'Évangile. Or le P. Denifle démontre que la presque totalité des interprètes du moyen âge ont entendu la justice de Dieu mentionnée dans ce verset, de la justice passive, par laquelle Dieu nous justifie et montre sa bonté. L'affirmation de Luther est donc une contre-vérité, imputable soit à son ignorance, soit à son entraînement oratoire. On voit l'importance d'une telle constatation au sujet du motif principal de la révolte de Luther contre l'Église.

Pour démontrer sa thèse, le P. Denifle a publié l'interprétation du verset (Rom., I, 17) par soixante-six auteurs depuis l'Ambrosiaster (366-384?) jusqu'à Luther. Une grande partie de ces textes sont inédits. Aussi cette circonstance a-t-elle amené le P. Denifle à faire quelques réflexions sur l'étude des œuvres encore inédites des théologiens du moyen âge. Ces réflexions ne sont guère flatteuses pour les théologiens, mais elles sont instructives. En voici quelques extraits. Lorsque le P. Denifle a commencé ses recherches sur l'explication du verset (Rom., I, 17) il s'est aperçu que « grâce à la négligence des *spécialistes* presque tout était encore à faire » au sujet de l'interprétation donnée, par les auteurs du moyen âge, des divers livres de la Bible.

La cause en est que les spécialistes, ceux-là même qui savent apprécier la scolastique, n'excitent pas quelques jeunes théologiens à l'étude des scolastiques, « en leur faisant comprendre que viendra bien vite le moment où il leur faudra se servir des *manuscrits*. Combien peu de catholiques et de protestants agissent de la sorte aujourd'hui?... Combien y en a-t-il aujourd'hui qui se livrent à l'étude de la théologie scolastique en se servant non seulement des imprimés, mais encore des manuscrits? On peut les compter sur les doigts... N'est-ce pas humiliant? Malgré tout, il faudrait encore se déclarer content si les théologiens catholiques se servaient au moins, plus largement, des ouvrages imprimés... Combien peu, par exemple, se servent des ouvrages exégétiques de saint Thomas, qui ont pourtant plus de plénitude et de perfection que son commentaire des *Sentences*. Combien peu jettent un regard sur les Commentaires de Pierre Lombard sur les Psaumes et les Épitres de saint Paul, ouvrages qui ont exercé, dans la suite, une influence encore non soupçonnée, et qui sont nécessaires à l'intelligence historique et scientifique de ses *Sentences*[1] ? »

Ceux qui s'intéressent aux études théologiques auront bien vite reconnu la vérité de ces critiques. Presque tout reste à faire pour l'histoire de la théologie du moyen âge. Serait-il donc si difficile d'organiser un chantier? Le *Nomenclator litterarius* du P. Hurter est un guide d'une valeur inappréciable pour l'étude des œuvres imprimées. Mais il manque un catalogue des œuvres théologiques encore inédites. Il faut bien l'avouer, tant que cette lacune subsistera, les études d'histoire de la théologie seront très imparfaites. Puisque ce genre d'études est de plus en plus en honneur en France, en Allemagne et en Belgique ne faudrait-il pas se donner l'indispensable instrument de travail? De quelle utilité serait un catalogue des manuscrits théologiques du seul fonds latin de la Bibliothèque Natio-

1. *Op. cit.*, p. X-XII.

nale? Quel bon exemple aussi pour nos voisins! Nous serions bien obligés aux théologiens de Paris, s'ils nous faisaient un tel présent...

En rendant compte de la première édition du livre du P. Denifle, j'avais dit les raisons qui rendent invraisemblable une des accusations de faux portées contre Luther par le P. Denifle (*Bulletin*, 1905, p. 31). En résumé, Luther a prêté à saint Augustin une doctrine d'après laquelle « *peccatum originale* transit reatu sed remanet actu ». C'est la doctrine essentielle du luthéranisme d'après laquelle le péché originel n'est pas effacé, mais cesse de nous être imputé. Le faux de Luther consisterait à avoir substitué le mot « peccatum originale » à celui de « concupiscentia » qui était employé par saint Augustin. Cette interprétation du P. Denifle se heurtait déjà à des difficultés très graves. En voici une qu'il n'est pas possible d'écarter. Le prétendu texte de saint Augustin qui aurait été falsifié par Luther se trouve déjà dans la *Glose du Décret* de Gratien (*De Consecrat.*, dist. IV, c. 2). Ce texte circulait donc dans les écoles du moyen âge; il y aurait injustice à charger plus longtemps Luther de cette accusation : ne doit-on pas corriger, sur ce point, la prochaine édition du livre du P. Denifle?

Louis SALTET.

NOTES ET CRITIQUES

La « librairie critique » Émile Nourry, déjà connue pour l'allure tapageuse de ses dernières publications, inaugure une *Bibliothèque de critique religieuse*, qui sera « conçue dans un esprit rigoureusement scientifique et indépendant ». Indépendant, cette épithète ne saurait être contestée à l'opuscule où M. Antoine DUPIN (?) nous expose en 77 pages l'histoire du *Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*. Mais pour mériter la qualification de scientifique, il faudrait peut-être autre chose que le dédain de la tradition dogmatique. Ce n'est pas que M. DUPIN, si DUPIN il y a, ne sache bien des choses, qui restent fort douteuses pour le commun des critiques. Il sait, par exemple, que dans l'Ancien Testament, l'Esprit de Dieu était « un principe de force musculaire »; que « vers l'an 80 » on commença à donner le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, phénomène qui n'apporta d'ailleurs dans la cérémonie du baptême qu'une « légère modification », mais qui, en revanche, devait avoir dans l'histoire des dogmes un « immense retentissement [1] ». Il sait que « la formule ternaire pénétra dès les premières années du second siècle dans la liturgie eucharistique ». Il sait que Paul identifia d'abord l'Esprit avec le Christ ou avec la « substance constitutive du Sauveur », et il en donne pour preuve le texte : « Le Seigneur est Esprit » (I Cor., XV, 45). Il sait que la divinisation de Jésus fut « acceptée de bonne heure par toute l'Eglise », mais qu' « il n'en fut pas de même de la théorie du Logos ». Celle-ci, due aux « rares convertis qui avaient lu Philon », faillit, « en entrant dans la Triade, la faire sauter en éclats ». Il se forma ainsi deux Triades : l'une, « ayant pour idée directrice le Logos », l'autre « dominée par le principe de la divinité de Jésus ». Et il se trouve que l'une régnant sur l'Orient et l'autre sur l'Occident, elles ont pu vivre « à peu près en paix jusqu'à la fin du IIIe siècle », époque de leur « choc épouvantable » et prélude des « furieux assauts » qu'elles se livrèrent pendant tout le IVe siècle. Jusqu'ici on n'avait pas encore simplifié avec tant d'élégance la genèse de l'arianisme. Aussi n'avait-on pas bien saisi l'issue de cette « cette terrible guerre de Cent ans », quand, à la place des deux Triades qui s'étaient entre-choquées un siècle auparavant, il n'y eut plus qu'une Trinité, « pour quiconque consentait à ne pas y regarder de très près ». M. DUPIN y a regardé de très près. Aussi est-il en mesure de dire qui a trouvé « la conciliation la plus satisfaisante de la doctrine du Logos avec la croyance traditionnelle ». Et c'est, qui l'aurait cru? l'auteur de quatrième évangile. Seulement, les apologistes et Irénée lui-même n'ont pas su mettre à profit sa solution. Et le débat s'est

1. C'est à cette modification liturgique que M. Dupin rattache la *création* de la « formule ternaire », qu'il déclare (p. 14) postérieure à saint Clément. Dès lors on ne comprend guère comment ces deux affirmations peuvent, dans une même page (p. 17) se rencontrer sans se choquer : « La Triade était née sous l'influence de la formule ternaire... La première transformation de la Triade fut opérée par saint Paul. »

perpétué. Il est particulièrement vif à Rome au IIIe siècle et M. DUPIN s'attarde à nous décrire les luttes doctrinales rappelées par les *Philosophoumena*. Seulement, c'est pour accepter les yeux fermés la description de la doctrine de Calliste donnée par Hippolyte ; après quoi, on a beau jeu pour déclarer que de Calliste à Denys, c'est-à-dire en quarante ans, « la Triade de l'Église romaine a subi une transformation considérable ». C'est d'ailleurs dans la lettre du pape Denys que « notre mystère de la Trinité fait pour la première fois son apparition ». Et la genèse n'en est pas compliquée : « Voici ce que fit le pape Denys. Il se mit à tailler dans la Triade sabellienne et dans la Triade tertullianiste. Il prit à chacune ce qui lui plaisait; ce qui choquait, il le laissa... La Trinité telle que l'Église l'enseigne depuis le pape Denys est la Triade sabellienne dans laquelle a été jetée, comme un dissolvant, une formule de Tertullien. Elle est l'œuvre, non du philosophe qui scrute, mais du pasteur qui tient à rester en dehors des spéculations. Elle porte au plus haut degré l'empreinte de l'esprit romain. »

Telle est la conclusion de ce singulier ouvrage. On aurait mauvaise grâce d'être plus difficile que l'auteur en fait de preuves. A défaut d'autres avantages, sa construction se recommande par la simplicité. Elle incitera certainement d'autres jeunes gens à décrire en moins de cent pages la naissance de nos principaux dogmes. On se demande seulement comment la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, qui, d'après sa couverture, est « purement historique et critique, » a pu accueillir la primeur de ces pages.

***

Le nouveau livre de M. l'abbé Piat : *De la croyance en Dieu*[1], est remarquablement net, vigoureux et solide. Il a en outre le mérite tout à fait rare d'exciter à penser. En l'écrivant, l'éminent professeur a rendu à l'apologétique un très grand et très opportun service. Car l'idée de Dieu, fondement indispensable de tout système non irrationnel de défense du christianisme, est plus que jamais en péril. Aussi, la démonstration de la valeur du théisme est-elle la première de toutes les démonstrations à faire ou à refaire pour résoudre, autant du moins qu'il se pourra, les difficultés de croire, auxquelles se heurtent, à l'heure actuelle, tant d'hommes de bon vouloir.

L'ouvrage de M. Piat se divise en deux parties : *Dieu et la raison humaine, Dieu et l'action morale.* La première comprend quatre chapitres : *Abords du problème, Preuves de l'existence de Dieu, De la perfection de Dieu, Le mal;* la seconde, trois : *Rôle de la connaissance rationnelle, De l'action morale, Le sens du divin.* Un chapitre final : *Logique de l'athéisme*, sert de conclusion à l'une et à l'autre.

La théodicée est-elle possible? Voilà la question préalable, à laquelle quiconque aborde aujourd'hui le problème de Dieu doit commencer par répondre. M. Piat l'a donc traitée. Il lui a, bien entendu, donné une solution affirmative. Pourquoi? C'est ce qu'il indique dans le chapitre : *Abords du problème*, le premier de tout le livre. Et ce chapitre offre un vif intérêt. Car on n'y trouve rien de moins qu'une démonstration — j'emploie ce mot faute d'un plus exact — de l'objectivité de la métaphysique. Cette

1. Paris, Alcan, 1907, in-12 de VII-286 p.

démonstration consiste essentiellement à établir qu'il est faux que nous ne connaissions que nous-mêmes et que dans notre connaissance tout soit relatif.

Que nous connaissions autre chose que nous-mêmes et les modalités de notre moi, tout le monde l'admet. Car, même les plus intrépides et les plus incorruptibles des subjectivistes accordent que, quelle que soit du reste la nature intime de l'acte intellectuel, nous connaissons, et comme des êtres qui ont en eux-mêmes et non dans notre perception la raison de leur existence : premièrement, les hommes, nos semblables, avec lesquels nous vivons, qui nous parlent et qui nous contredisent ou que nous contredisons; secondement, les faits passés transmis par l'histoire; troisièmement, les objets du monde extérieur dont les sciences expérimentales déterminent les propriétés et les lois. Or, ces trois sortes d'êtres, ce n'est pas par l'intuition que nous les appréhendons, c'est par l'analyse, en allant « de ce qui est donné à ce qui est, de ce qui existe pour nous à ce qui existe en soi (p. 9) », donc, en usant précisément du procédé d'investigation et de définition employé en métaphysique.

Que tout soit relatif dans notre connaissance, M. Piat fort justement le nie. Car, observe-t-il, « il peut » bien « y avoir de la relativité entre le monde extérieur et mes représentations sensibles »; et « il peut y en avoir également entre mes représentations sensibles et mes idées »; mais « il ne saurait s'en glisser d'aucune sorte entre ma pensée et mes idées elles-mêmes. Qui », en effet, « dit relativité, dit rapport; qui dit rapport, suppose au moins deux termes à comparer. Ici, ma conscience reste seule en face de son objet immédiat; et, par suite, cet objet devient pour elle un absolu; l'être et l'apparaitre n'y font plus qu'un (p. 11). »

Ce n'est pas tout. Il y a entre nos idées, ou du moins entre certaines d'entre elles, des « connexions nécessaires ». Or, ces connexions donnent lieu à deux espèces de jugements : les « jugements où l'on va du même au même et que l'on peut appeler *tautologiques* », tel l'axiome d'identité; les « jugements où l'on va du même à l'autre et que l'on peut appeler *hétérologiques* », tel le principe de causalité (p. 11-14). De ces jugements, les seconds comme les premiers ont au regard de l'esprit un caractère de nécessité inconditionnelle. La question se pose donc de savoir d'où vient le lien qui unit en eux le sujet au prédicat. « Vient-il de la pensée ou de l'idée même qui s'oppose à la pensée et devient ainsi son objet immédiat? Là se trouve le point vif du problème, celui qui décide de tout le reste (p. 14). » M. Piat répond qu'il vient dans les jugements *tautologiques* de « l'enveloppement essentiel » du prédicat par le sujet; dans les jugements *hétérologiques* de « l'exigence essentielle » qui fait que le sujet suppose et requiert indipensablement l'attribut.

De la nécessité objective ainsi constatée du lien qui, aussi bien dans les jugements *hétérologiques* que dans les jugements *tautologiques*, rattache le sujet au prédicat, il suit que ces jugements sont universels et que, par conséquent, il ne se trouve rien dans le domaine du possible à quoi ils ne s'appliquent. Ils ont donc une valeur formelle absolue. Ils ont aussi, et l'expérience en témoigne, une valeur scientifique. Car c'est dans les faits que nous saisissons les idées et des faits que nous les dégageons, si bien qu'il n'est pas un de nos concepts qui ne résulte du travail de l'esprit sur les données de l'expérience. De là, la ressemblance des idées aux faits et des faits aux idées.

Mais le phénoménal, — et en eux-mêmes nos concepts et les jugements

qui en dérivent ne sont rien d'autre, — ne saurait subsister seul : il implique la substance. Il y a donc au moins une substance. Or à cette substance l'analyse peut s'appliquer. Le monde nouménal n'est donc ni inaccessible, ni inconnaissable; et, par suite, ce n'est pas seulement une valeur formelle et une valeur scientifique qu'il faut reconnaître aux principes nécessaires ou, ce qui revient au même, à la raison, c'est encore une valeur métaphysique. « L'esprit », en effet, « passe de ce qui est donné à ce qui est, par les exigences du donné; et les résultats qu'il obtient de la sorte ne sont pas purement formels, car tout ce qu'on tire du réel s'y rapporte encore et n'en peut être que la traduction mentale (p. 25). »

La métaphysique, conclut M. Piat, est donc une connaissance véritable. Connaissance pourtant, ajoute-t-il tout de suite, qui n'est pas une science au sens rigoureux du mot, mais une croyance, et, de plus, une croyance qui, encore que bien fondée, n'est qu'approximative. On doit entendre par là, non pas que la métaphysique n'est point une connaissance certaine, mais qu'elle est une connaissance d'un autre ordre que, par exemple, l'algèbre ou la chimie, et que les concepts qui représentent les réalités transcendantes, dont elle affirme l'existence, demeurent toujours inadéquats.

Voilà, en bref, les arguments développés par M. Piat pour justifier la métaphysique. Les kantiens se refuseront sûrement à accorder qu'ils soient valables. A l'extrémité opposée de l'horizon philosophique, des scolastiques rigides reprocheront à M. Piat, parce qu'il appelle la métaphysique une croyance, de faire des concessions au subjectivisme. Et ceux-ci autant que ceux-là auront tort. Car, puisque le mot science a dans la philosophie contemporaine un sens précis, en vertu duquel il désigne exclusivement les connaissances fondées sur le raisonnement mathématique ou sur l'expérience directe, à quoi bon l'appliquer, en dépit de l'usage général, à la métaphysique, où ni les preuves ne sont évidentes et nécessitantes, au moins de la même façon que les preuves des géomètres, ni les réalités étudiées ne sont perçues immédiatement et en elles-mêmes? On n'aurait le droit de blâmer M. Piat que s'il déniait la certitude aux conclusions de la métaphysique. Mais il ne le fait pas, il fait même tout le contraire. Qui donc voudra être équitable devra convenir que M. Piat a, avec une rare vigueur de dialectique, nous ne disons pas prouvé, — car, strictement parlant, cela ne saurait se prouver sans pétition de principe, — l'objectivité de la métaphysique, mais montré que la « confiance naturelle dans la valeur de nos facultés », sur laquelle, comme le notait un jour Mgr d'Hulst dans des pages que l'auteur de l'*Intellect actif* n'a certainement pas oubliées, repose en dernière analyse tout dogmatisme conscient de ses conditions d'existence, est aussi solidement motivée que la défiance de Kant à l'égard de la raison l'est peu.

Une fois mise hors de doute la légitimité de la métaphysique, et par là même la possibilité de la théodicée, M. Piat passe aux preuves de l'existence de Dieu.

On sait combien elles sont diverses et l'on n'ignore pas que cette diversité provient de la différence des données sur lesquelles elles sont fondées. De ces données les plus importantes sont : l'existence des choses, le mouvement, l'ordre du monde, le contenu de la pensée. Assez généralement, chacun des arguments qu'on y appuie : l'argument *a contingentia mundi*, l'argument du premier moteur, l'argument des causes finales, l'argument idéologique, est tenu pour complet et apte par lui seul à prouver l'existence de Dieu. M. Piat estime au contraire, et avec raison selon nous,

qu'aucun d'eux ne se suffit, et que dans les uns comme dans les autres il vaut mieux ne voir que des « moments divers d'une seule et même démonstration, d'une seule et même ascension de l'âme vers l'Absolu » (p. 35).

Aussi, est-ce en dégageant de la totalité de l'expérience, successivement envisagée sous les quatre aspects : l'existence, le mouvement, l'ordre et la pensée qu'y distingue l'analyse mentale, les modes d'être et d'agir que chacun de ces aspects implique dans la Cause première, que M. Piat s'efforce de définir la nature et les attributs de celle-ci.

Comme, d'ailleurs, il croit que les questions ne sont utilement discutées que dans les termes mêmes où, par suite de l'évolution philosophique, elles se posent actuellement; comme, d'autre part, il se rend compte de l'attrait singulier que le système de l'immanence exerce sur les intelligences et qu'il a constaté quel crédit obtient presque universellement l'accusation d'anthropomorphisme portée contre le théisme traditionnel, il tâche de mettre surtout en lumière la transcendance de l'Être divin et il emploie, au lieu de la méthode d'analogie causale, la « méthode des exigences logiques ».

De là sa manière de raisonner sur le fait du mouvement. Il ne recourt pas à l'axiome scolastique : *Omne quod movetur ab alio movetur*, pour en déduire selon le procédé classique l'existence d'un premier moteur immobile. Mais il prouve que la série régressive des phénomènes cosmiques est finie, et en fait, puisque la nature a dû la parcourir tout entière pour arriver jusqu'à nous et que « l'infini ne se parcourt pas »; et en droit, parce que toute série réelle se compose d'un nombre donné de termes. Puis, il conclut que si « la suite des mouvements a une limite du côté du passé », c'est qu'elle a commencé, et qu'ainsi il faut admettre, à l'origine des choses, un être existant par lui-même, qui « donne le branle à la machine cosmique », et qui possède le pouvoir de poser un commencement absolu, pouvoir qui équivaut au pouvoir d'agir librement et par choix en dehors de toute contrainte soit extérieure, soit intérieure (p. 43-59).

C'est également de la liberté et de la transcendance de la Cause première que M. Piat cherche la preuve dans l'ordre du monde. Pour cela, c'est-à-dire en somme pour établir, contrairement à la théorie de la finalité immanente et inconsciente, que l'univers n'est pas « un système de fins qui se réalisent par elles-mêmes en dehors de toute intervention d'une volonté libre » (p. 77), il montre d'abord que le possible ne peut se réaliser tout seul en vertu de son existence idéale ou d'une tendance essentielle à exister. Il prouve ensuite que si le réel, entendez l'univers, qui enveloppe une infinité de formes et de forces latentes à la fois possibles et compossibles, est ce qu'il est, à savoir un tout harmonieusement ordonné, où un certain nombre seulement de formes et de forces sont actualisées, c'est que l'ordre n'est pas par soi et que la cause qui l'a produit est libre et distincte des choses. L'analyse de l'ordre cosmique ne conduit donc pas à un Dieu immanent, mais au Dieu créateur de la Bible et du christianisme. « Immanence! Immanence! Il faudra bien qu'on en revienne à l'immanence. Voilà, dit M. Piat, ce qu'on écrit de toutes parts en vers et en prose, en philosophie et en exégèse. Et, pour l'accréditer, on ressuscite les Spinoza, les Fichte et les Hegel. Il faut que le monde soit saturé et comme hypnotisé de ce refrain métaphysique. Eh bien, non. Le progrès de la pensée ne se plie pas à la mode; le progrès de la pensée ne va pas dans ce sens. Quand on cherche à lever les équivoques qu'en-

ferment encore les théories du passé et même celles du présent, ce n'est point vers l'immanence qu'on a le sentiment de marcher. *Deus creavit caelum et terram :* telle est la devise de la théologie qui doit vivre » (p. 87).

Cette déclaration si volontairement significative excitera vraisemblablement un peu plus que de la mauvaise humeur dans les milieux où, sur la foi de M. Loisy et du plus lettré de ses commentateurs, — c'est M. Paul Desjardins que nous voulons dire, — on professe que « la substitution du point de vue de l'immanence au point de vue de la transcendance » constitue la définitive et capitale conquête de la philiosophie moderne[1]. Et là où le pragmatisme catholique recrute ses dévots les plus fougueux, M. Piat, pour la liberté qu'il prend de s'avouer intellectualiste convaincu, sera, soyez-en sûrs, jugé sans indulgence. D'autant qu'il insiste, et qu'afin de mieux marquer que nous ne pouvons arriver à Dieu autrement que par voie de déduction rationnelle, il a soin de relever les insuffisances ou les contradictions des autres procédés.

Vainement, en effet, prétendrait-on, en partant du fait chrétien aboutir à Dieu sans se servir de la méthode des exigences logiques. Car, à supposer que l'âme postule le surnaturel et qu'à cause de cela on doive admettre qu'il ne peut pas ne pas être donné, pour s'assurer que la révélation véritable ne se trouve pas dans le bouddhisme ou dans le mahométisme mais dans le christianisme, il faut commencer par reconstituer de manière ou d'autre le fait chrétien, et donc « aller de ce qui est à ce qui n'est plus, par des volontés qui ne sont plus ». Mais « le moyen d'y réussir, si l'on n'emploie d'autre méthode que celle où l'on chemine du donné au donné » (p. 161). Le fait chrétien une fois reconstitué historiquement, il faut l'interpréter et déterminer sa valeur, résoudre en conséquence « la grave question de savoir s'il s'élève au-dessus des lois de l'évolution humaine. Or, transportée sur ce domaine nouveau, notre pensée n'a plus qu'une ressource à sa disposition : il faut qu'appuyée sur le principe de raison suffisante, elle infère des événements eux-mêmes la nature de leur cause invisible : ce qui est encore passer du donné à ce qui ne l'est pas, et même à ce qui ne peut l'être » (p. 162).

Préfère-t-on se rabattre, « à la manière des néo-apologistes, sur une sorte d'intuition vivante et synthétique de l'Absolu »? Il est clair alors qu'on ne peut en bonne logique atteindre le résultat visé. Car, si le relativisme intégral est le vrai, si « le sujet affecte de sa forme à lui tout ce qu'il touche », au point que rien ne soit perçu qui possède plus qu'une valeur subjective, ce n'est pas seulement des inférences fondées sur les phénomènes, c'est pareillement de l'intuition de l'Absolu qu'on doit se défier. Dans cette hypothèse, en effet, « que percevons-nous, remarque M. Piat, lorsque nous croyons saisir l'être de Dieu? L'impression qu'il produit sur notre conscience, rien de plus. Nous n'en possédons encore qu'un symbole altéré et comme la projection sur nous-mêmes... Et, si loin que nous puissions aller, toujours il en est ainsi, vu que notre constitution reste toujours la même. L'Etre, si intérieur qu'il soit, nous échappe sans cesse et par l'effort même que nous faisons pour le saisir : nous nous flattons de réaliser des conquêtes sur l'Infini; nous n'en réalisons que sur nous-mêmes » (p. 169).

D'ailleurs, que veut-on dire quand on avance que nous appréhendons Dieu immédiatement? Maintient-on qu'il se distingue radicalement de

1. *Catholicisme et critique*, Paris, 1905, p. 121.

nous-mêmes? Ou bien pense-t-on qu'il y a « continuité de son être au nôtre » et que nous ne sommes que des modes de sa substance?

Dans le premier cas, pour conclure de son action sur nous à la cause transcendante qu'il est, force est bien de faire des raisonnements, des inférences, des « illations », en un mot d'user de la méthode des exigences logiques.

Dans le second cas, « on échappe peut-être au phénoménisme, mais pour tomber en plein dans le panthéisme ». « La philosophie de l'immanence devient » alors « un monisme moral, doublé d'une théorie du devenir », et « c'est bien, je crois, écrit en note M. Piat, à cette solution qu'aboutit M. Blondel » (p. 171). Or, d'abord, une telle doctrine est en opposition formelle avec l'enseignement de l'Église; des penseurs catholiques n'ont donc pas le droit d'y adhérer. De plus, « comment soutenir, du point de vue purement philosophique, que notre âme fait partie de la substance divine? C'est dire qu'entre la cause première et la nature se déguise une identité fondamentale dont les raffinés sont seuls à prendre conscience » (p. 172). Mais cette thèse, dès qu'on se donne la peine de l'examiner d'un peu près, se révèle inadmissible.

Ainsi, de toute nécessité, pour croire raisonnablement en Dieu, il faut « syllogiser ». Cela, pourtant, ne suffit pas. Serait-ce donc, comme l'a dit Newman, que « les déductions ne persuaderaient pas » et que, « pour l'ordinaire, démontrer une vérité par des arguments, ce serait la rendre beaucoup plus douteuse, beaucoup moins effective »? Nullement. Mais c'est que les démonstrations de la théodicée sont d'une complexité extrême, que les conclusions auxquelles elles mènent échappent à toute vérification expérimentale, enfin que dans l'Être divin la conscience découvre un maître et un juge qui ne laisse pas de lui paraître parfois importun. Et ces raisons, que présente M. Piat pour expliquer l'impuissance relative des preuves de l'existence de Dieu, sans aucun doute l'expliquent. Mais peut-être ne sont-ce pas les seules?

Pour notre part, nous croyons qu'en enseignant, comme on l'a fait si longtemps, au moins chez nous, sous l'influence persistante des idées cartésiennes, que la déduction méthaphysique engendre une évidence nécessitante de même ordre et de même caractère que la déduction mathématique, on a préparé beaucoup d'esprits à rejeter des preuves, dont ils sentaient, quoi que pussent dire leurs maîtres, qu'elles n'étaient pas contraignantes. Nous croyons aussi que le contraste entre les sciences, qui progressent sans cesse et où il y a des points acquis et des vérités incontestées, et la métaphysique qui est en apparence stationnaire et où l'on découvrirait malaisément une seule thèse qui ne soit pas controversée, n'a pas médiocrement contribué à faire suspecter la valeur de la théodicée. A quoi il convient d'ajouter que jamais plus formidable assaut n'a été livré à l'idée de Dieu. Et c'est ce que M. Piat n'a pas manqué de noter. « Voilà plus de soixante ans, dit-il aux dernières pages de son livre, qu'on s'évertue à démolir le déisme. On a sondé l'un après l'autre tous ses principes, toutes ses thèses et toutes ses preuves, non pour discerner la valeur qu'elles peuvent avoir, mais dans l'unique intention d'en dénicher les difficultés et les faiblesses. L'objection, toujours l'objection : tel est l'apect sous lequel on s est placé pour étudier le problème théologique » (p. 261). Tant d'efforts ne pouvaient demeurer stériles. Il en est résulté pour la masse des intelligences la conviction que la philosophie, la science et la conscience modernes ont péremptoirement prouvé l'absurdité de l'expli-

cation théiste du mystère des choses et l'inanité de la « dernière idole ».

En tout cas, il n'est pas contestable et au fond personne ne conteste que pour trouver Dieu et, quand on l'a trouvé, pour ne pas se laisser entraîner sous la pression des objections à le nier, certaines dispositions morales ne soient requises. Ces dispositions, M. Piat les énumère et les décrit en psychologue pénétrant : c'est l'amour souverain de la vérité, l'indépendance de l'esprit, l'humilité intellectuelle, l'attachement au devoir, l'attention à « diversifier la direction » de ses travaux et à explorer, pour ainsi dire, toutes les avenues par où l'on va au vrai.

Tel est, en substance, le livre : *De la croyance en Dieu*. Nous souhaitons qu'il soit beaucoup lu ; il le mérite de tout point. On pourra sans doute regretter que M. Piat n'ait pas écrit une théodicée complète. Mais ayant surtout en vue — il nous en avertit dans sa préface — cette foule toujours plus nombreuse de « personnes à la fois honnêtes et cultivées dont la critique a plus ou moins affaibli les convictions religieuses », il devait, ainsi qu'il l'a fait, aller tout droit aux « questions vitales » d'aujourd'hui. Or, sur ces questions : la valeur de la connaissance métaphysique, le système de l'immanence, la méthode anti-intellectualiste des néo-apologistes, il s'est nettement prononcé et il a marqué avec force de quel côté se trouve la vérité. Par là, il a, sans contredit, servi au mieux la cause de la foi et celle de la raison.

***

La controverse sur l'historicité du dogme de la conception miraculeuse du Christ est une de ces controverses endémiques, qui se déplacent de pays en pays. Elle a sévi en Allemagne périodiquement depuis 1892. Elle faisait rage en Angleterre autour de 1903. En France, elle a été importée tout dernièrement dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* par un soi-disant suisse ducanton de Vaud, s'affublant du nom d'Herzog, et sans doute de la même famille que Firmin.

Il ne sera pas inopportun de rappeler que la question de l'historicité du dogme de la conception miraculeuse a été traitée, du point de vue apologétique, tout récemment en Allemagne par M. Grutzmacher, professeur à Rostock, dans une brochure, *Die Jungfrauengeburt* (Berlin 1906) de la collection des *Biblischen Zeit und Streitfragen zur Aufkärung der Gebildeten*. En France, elle a été traitée excellemment par le R. P. Rose dans ses *Études évangéliques* (Paris 1902), qui ont eu une seconde édition française et une traduction anglaise. Ce livre n'est pas assez connu parmi nous.

Plus récemment, le R. P. Durand l'a traitée dans la *Revue pratique d'Apologétique* (janvier-février 1907), le R. P. Lagrange, dans la *Revue biblique* (juillet 1906). Nous croyons savoir que d'autres interviendront encore dans le débat qu'on a voulu soulever à nouveau sur cette question classique.

En attendant, elle vient de faire l'objet d'une série de conférences données à New-York par M. Orr, de Glasgow (avril 1907). La *Bible teachers training School*, sous les auspices de laquelle se sont données ces conférences, publiera l'automne prochain les leçons de M. Orr.

On a demandé, en outre, à un choix de *scholars* des deux côtés de l'Atlantique des mémoires pour la défense du dogme de la conception miraculeuse, et ces mémoires seront traduits en anglais et joints aux leçons de M. Orr. Parmi les *scholars* du vieux continent, on a fait appel à M. Moule,

évêque anglican de Durham, à M. Ramsay de l'Université d'Aberdeen, à M. Sanday de l'Université d'Oxford, à Mgr Batiffol, recteur de l'Institut de Toulouse, à M. Garvie de l'Université de Londres, à M. Zahn de l'Université d'Erlangen, à M. Seeberg de l'Université de Berlin. Ce *Symposium*, comme on dit en Amérique, sera une protestation interconfessionnelle et internationale de critiques de profession, contre les intempérances rationalistes.

Tous les catholiques comprennent que pareilles discussions aient leur place dans des *Revues* théologiques ou dans des conférences théologiques. Ceux qui connaissent la complexité de ces discussions et qui savent à combien de délicats problèmes elles se rattachent, où la foi et la piété ont le devoir d'être infiniment susceptibles, conjurent les journaux à deux sous, dont les bonnes intentions sont indéniables, mais qui n'ont ni le tact, ni la sûreté de doctrine désirables, de ne pas s'en occuper.

***

Notre habitude n'est pas de parler des volumes qui sont publiés dans la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*, parce que cette collection a été fondée et est dirigée par l'un de nous : elle se développe lentement, puisqu'elle a donné douze volumes en neuf ans, mais ces volumes ont eu un franc succès et tel d'entre eux est, en quelque manière, devenu classique.

Parmi les plus remarquables, il conviendra de compter celui que M. Bréhier, professeur à l'Université de Clermont, a donné sous le titre de *L'Église et l'Orient en moyen âge, les Croisades* (Paris, Lecoffre, 1907). L'auteur est un des historiens médiévistes les plus estimés que compte à l'heure actuelle l'enseignement supérieur en France. Quelles sont les sources de l'histoire qu'il écrit; quels furent les rapports religieux entre l'Orient et l'Occident, avant l'invasion persane; comment s'établit le protectorat franc en Orient à l'époque carolingienne; comment s'y substitua le protectorat byzantin; ce que fut la première croisade et la fondation des états latins d'Orient; puis la première destruction du royaume de Jérusalem, les tentatives de restauration de l'Orient latin, la politique admirable et impuissante des papes envers l'Orient, finalement la perte de Constantinople et de la Terre Sainte; enfin les missionnaires succédant aux Croisés et pénétrant pacifiquement jusqu'à l'extrême Orient; les dernières croisades, la défense de l'Empire byzantin, la prise de Constantinople : — telles sont les grandes lignes.

Nous avons lu le livre sans en passer une ligne : il est, en tant que manuel, de premier ordre, pour l'information, l'exactitude, la justesse, la simplicité. Ni dans la littérature allemande, ni dans la littérature anglaise, il n'a son égal.

***

Le nom de M. Georges Goyau est de ceux qui évoquent le souvenir des plus belles années du pontificat de Léon XIII, celles qui se groupent autour de l'encyclique *Revum novarum*. M. Goyau fut de cette élite que la pensée du grand Pape pénétra de confiance et entraîna dans l'action et dans l'étude. Le vieux Pontife exerçait une fascination, qui était une sympathie, et cette fascination atteignait d'abord les intelligences les plus

vives. Je crois bien que M. Georges Goyau, et quelques autres avec lui, pourraient dire qu'ils doivent directement au Pape leur vocation de publicistes, d'historiens, de sociaux militants; ils lui doivent tout autant un sens ecclésiastique reconnaissable à leur délicate déférence intellectuelle pour l'Église, à leur esprit social, à leur optimisme, à leur sympathie pour le temps présent. Ils sont un peu, quoi qu'ils fassent, du côté « des cardinaux verts », ni modernistes, ni réactionnaires, et bien résolus à ne sacrifier ni leur loyalisme, ni leur clairvoyance... Nous pensions ainsi en lisant le dernier volume de Georges Goyau, *Autour du catholicisme social* (Paris, Perrin, 1907), recueil d'articles qu'anime cet esprit. Nous avons aimé les pages où il définit le catholicisme social, où il expose ses méthodes d'action, les pages aussi où il raconte des résurrections d'églises (les origines populaires du Concordat, les origines sociales du centre allemand, l'assemblée de Wurzbourg), et peut être surtout celles, les dernières, qu'il consacre aux disparus, à deux grands disparus, celui qu'il appelle un apologiste social du catholicisme, et c'est Brunetière, celui qu'il appelle un docteur du catholicisme social, et c'est Léon XIII. Pages réconfortantes et viriles, pages où s'enferme l'inspiration des plus belles années qu'ait eues l'histoire ecclésiastique de tout un siècle, et le seul légitime et efficace *rinnovamento*.

La Rédaction.

Le Gérant : J. Gabalda.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

LE GNOSTICISME

M. Bonaiuti est un romain de Rome, le directeur de la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* qui se publie à Rome; si nos souvenirs sont exacts, il a été un temps professeur au Séminaire romain de l'Apollinaire. Il vient de publier un volume intitulé : *Lo Gnosticismo, storia di antiche lotte religiose* (Rome, 1907), qui porte l'*imprimatur* du Maître des Sacrés Palais et du Vice-gérant du Vicariat de Rome.

M. Bonaiuti cherche les origines de la spéculation gnostique telles qu'on peut les surprendre dans les erreurs combattues par les écrivains sacrés de l'âge apostolique. Il étudie les sources gnostiques connues, les sources antignostiques (Irénée, Hippolyte, pseudo-Tertullien, Épiphane, Filastrius). Il nous parle des gnostiques de la légende (Simon le Magicien, Ménandre, Cérinthe, etc.); des grands gnostiques, Saturnil, Basilide, Isidore, Valentin, Héracléon, Ptolémée, Marcion, etc. ; puis des gnostiques d'arrière-saison, comme ceux que révèle la *Pistis Sophia*. Il détermine les caractéristiques de la gnose, et son origine qu'il voit dans le mouvement général de la philosophie néoplatonicienne. Un dernier chapitre est consacré à la réaction de la gnose sur l'Église et sur la société. Enfin, M. Bonaiuti pose des conclusions.

Tel est le contenu de son livre, écrit avec clarté et *brio*. L'auteur connaît bien son sujet : nous avons aimé particulièrement le chapitre sur les sources, qui est le plus sérieusement étudié. M. Bonaiuti n'a pas voulu faire œuvre d'érudition approfondie, mais présenter une vue synthétique et tirer de grandes lignes.

M. Bonaiuti ne peut pas s'attendre à être loué sans réserves. On lui reprochera, j'imagine, d'avoir fait ce livre hâtivement, et ce reproche ne sera pas tout à fait sans fondement. On lui reprochera d'avoir pour la critique allemande protestante un engouement juvénile et que, s'il avait plus d'expérience, il eût tempéré. On lui reprochera d'ignorer de parti pris les critiques catholiques, de parler de plus d'un siècle de littérature chrétienne et d'histoire de l'Église, sans citer Duchesne, Bardenhewer, Tixeront, Ehrhard, etc., *une seule fois,* alors qu'il trouve à citer (c'est une faute de goût) la *Thaïs* d'Anatole France!

On reprochera à M. B. son imagination, son éloquence, sa fougue, sa vision romanesque des choses. « Ptolémée, écrit-il, est le dialecticien des idées claires et sobres qui schématise les opinions de Valentin son maître; Héracléon est le précurseur de l'exégèse chrétienne, qui a commenté le quatrième Évangile pour en recueillir la spiritualité comme un suc. » Il y a quelque part un Épiphane qui est tour à tour « l'enfant gâté » et « l'enfant terrible » de la secte. Le pape Calliste fait des « réformes démocratiques » qu'Hippolyte n'apprécie pas. Bardesane est un précurseur de l'apologétique de l'immanence. Ces traits, que nous pourrions multiplier, sont des traits d'esprit comme chez nous M. de Champagny en faisait; mais M. de Champagny écrivait l'histoire des *Césars* au temps de Napoléon III, voici presque un demi-siècle.

Il n'y aurait pas de pire accident pour la jeune école d'érudition ecclésiastique italienne, que de verser dans ce romantisme.

On fera à M. Bonaiuti un autre reproche. Il n'a pas considéré que, si les critiques protestants allemands ont tant insisté sur le gnosticisme, la raison en est que le gnosticisme est bel et bien l'individualisme, le sectarisme, le libre examen, la libre critique, la libre spéculation, l'indépendance en face de la règle de foi, de la tradition et du magistère ecclésiastique, — d'un mot, le grand ancêtre du

protestantisme et la première grande tentative de sécularisation du christianisme. Et c'est que je voudrais essayer de montrer.

∴

Si, en effet, nous mettons à part les formes populaires ou charlatanesques que parfois il a revêtues, le gnosticisme est essentiellement une tentative d'intellectuels chrétiens, quelques-uns d'une exceptionnelle vigueur, affirmant leur droit de spéculer et de systématiser, de dogmatiser, au sens propre de ce mot, à la façon des écoles païennes de philosophie.

Tout de suite, il apparaît que cette prétention est contraire à la notion même de la foi reçue comme un dépôt, qui est la notion de l'Église, et les gnostiques eux-mêmes s'appliquent à le dire fortement, l'Église n'ayant d'enseignement, disent-ils, que pour les *simpliciores*. A quoi Irénée réplique que rien n'est plus vrai, mais qu'il vaut bien mieux être simple et ignorant, si l'on est près de Dieu par la charité, que de savoir ou croire savoir beaucoup, et blasphémer Dieu comme font les gnostiques.

C'est l'antithèse de deux méthodes inconciliables, l'une séculière, l'autre ecclésiastique, et chez les gnostiques la critique du catholicisme.

Les Valentiniens prennent en pitié la clientèle de l'Église. Ils traitent les catholiques de gens du commun et d'ecclésiastiques : ils s'ingénient cependant à séduire ces *simpliciores* en affectant de parler le langage ecclésiastique, *nostrum tractatum*, dit Irénée, car il y a un tel langage. Que si on leur présente des difficultés, que si on les contredit, ils reprennent toute leur hauteur, ils déclarent que les catholiques ne comprennent pas la vérité, qu'ils n'ont rien reçu des semences supérieures de la Mère, et qu'ils ne sont que des « psychiques ». Les gnostiques sont des parfaits et des semences d'élection ; les catholiques sont des *idiotae* et des

nihil scientes. Aux psychiques la foi nue, aux parfaits la gnose parfaite.

Par contre, du point de vue catholique, le gnostique fait figure de sophiste grec, toujours en quête de nouveautés. Chez les gnostiques, aucune règle de la vérité, et, chacun se faisant à soi-même sa doctrine, on ne diffère plus des écoles païennes de philosophie : *Et contraria sibimet dogmata statuentes, sicut et gentilium philosophorum quaestiones*. La méthode une fois posée, l'homme ira cherchant, cherchant toujours, sans trouver jamais, puisque la vraie *inventionis disciplina* a été rejetée par lui. L'inconstance de la doctrine est le lot fatal des gnostiques : sophistes à jamais condamnés à toutes variations, roulés par les flots de leurs erreurs, sans pierre où fonder leur édifice, rien que du sable mouvant. Irénée esquisse déjà l'histoire des variations.

Oppose-t-on aux gnostiques l'autorité de l'Écriture? Ils font aussitôt le procès de l'Écriture, sous prétexte que le texte est contestable, ou que le livre qu'on leur cite n'est pas du canon vrai, ou qu'il y a contradiction entre l'Écriture et l'Écriture, ou que, enfin, la vérité ne peut être trouvée par quiconque ignore la tradition. Nous avons là le retentissement des controverses soulevées par les grands gnostiques autour du texte et du canon, dans le domaine de l'exégèse surtout où ils ont été si abondants. Nous avons surtout là l'indice que tels des gnostiques en sont venus à reconnaître le principe que la lettre ne suffit pas, et que la tradition orale la complète et doit la compléter. Mais, tandis que le catholicisme, quand il parle de tradition, sait bien qu'il n'y a qu'une tradition, celle dont les presbytres maintiennent impersonnellement le dépôt, chaque hérétique met ses propres fictions sous le couvert de la tradition qu'il invoque, et la vérité n'est plus reconnaissable, s'il faut la reconnaître aujourd'hui chez Cérinthe, demain chez Valentin, ensuite chez Basilide ou chez Marcion, lesquels s'opposent les uns aux autres.

Or qu'est-ce qu'une vérité qui varie?

Les gnostiques répondent que ces variations sont un acheminement vers la vérité définitive, laquelle n'a été ni le partage des apôtres, ni l'enseignement du Seigneur. Qu'on n'en appelle donc pas à la tradition qui se rattache aux apôtres et qui se conserve authentiquement dans les Églises par la succession des évêques ou presbytres : un gnostique, en effet, est plus éclairé que les presbytres et les apôtres mêmes, s'il a pénétré le mystère caché jusque-là.

Cette infatuation de l'individualisme, cette confiance dans une gnose tout humaine, cette prétention d'en savoir plus que les apôtres, est au point de vue ecclésiastique une outrecuidance ridicule. Irénée est d'autant plus fondé à la proclamer, qu'il oppose aux variations des gnostiques la perpétuité et l'unité de la foi de l'Église comme signe de la vérité.

Mais, de plus par sa méthode sophistique, par sa critique effrénée de la prédication des prophètes, de l'enseignement du Seigneur, de la tradition des Apôtres, par son maniement et remaniement des Écritures, par sa méconnaissance du dépôt conservé par les presbytres, le gnosticisme se reconnaît comme une émancipation, comme une sécularisation. La gnose inspire à des adeptes de recourir aux lumières d'Homère, et à la manière païenne de couronner les images de Jésus, de Pythagore, de Platon, d'Aristote. M. Harnack a cent fois raison de dire que la gnosticisme est dans l'ensemble « la société grecque sous un nom chrétien ».

Du même coup, et parce que l'Église est, depuis l'origine, une cohésion d'âmes et d'églises dans une même foi, le gnosticisme, en prétendant réviser la foi, se trouve être étranger aussitôt à l'unité établie. Le mot hérésie est un mot aussi ancien que le mot église, mais l'hérésie est toujours, par définition et plus encore en fait, un dissentiment qui affecte l'unité, qui rompt avec elle. Le lien une fois rompu, l'hérésie est incapable de réaliser à son tour une

unité durable. « L'impuissance à organiser et à discipliner des communautés, qui est caractéristique de tous les systèmes philosophiques de religion, a été incontestablement une entrave à la propagande gnostique. La formation d'écoles ou de mystères ne suffisait pas pour lutter avec l'organisation épiscopale des communautés catholiques. » Cette observation de M. Harnack est très exacte. Le gnosticisme, partout où il se produit, fait sécession. La raison en est que l'Église partout est constituée de telle sorte que cette sécession est inévitable. Ne disons pas que l'Église s'organise pour se défendre contre le gnosticisme; disons plutôt que l'Église est organisée de telle sorte que le gnosticisme ne peut pas librement et ouvertement s'y produire et s'y maintenir.

Aussi bien, abstraction faite des Marcionites, qui, eux seuls, ont eu des églises à eux, les gnostiques n'ont pensé qu'à avoir des disciples. Irénée, reprenant un argument qui a servi à Hégésippe et à saint Justin, dresse la généalogie, la διαδοχή des hérétiques. L'argument était sans doute la contrepartie de celui que les catholiques construisaient sur la διαδοχή ou succession apostolique des évêques, et l'on trouvait quelque ironie à rattacher ainsi les hérétiques à Simon le Magicien. Cependant ces catalogues d'hérétiques, dans les éléments qui ne sont pas légendaires, attestent le soin que, parmi les gnostiques, on prenait à se réclamer d'un maître ou d'un autre, par un sentiment qui n'a plus rien d'ecclésiastique, mais qui est venu des écoles de sophistes.

Quant à l'Église, il ne suffisait pas aux gnostiques de se séparer d'elle, ils en dénaturent l'idée. L'Église est un Éon. Le premier principe discernible dans le plérôme est le couple de l'abîme et du silence, qui engendre le couple de l'intelligence et de la vérité, lequel engendre celui du Verbe et de la vie, et ce troisième couple enfin engendre celui de l'Homme et de l'Église : de cette ogdoade procèdent les autres Éons, et finalement Jésus, qui seul se manifestera

hors du plérôme invisible. Adam est bien, pour certains gnostiques, une image de l'Éon-Homme, et pareillement l'Église visible est une image de l'Éon-Église. Mais, pour d'autres, l'union du Père et du Fils et du Christ (Fils du Père et du Fils) est la vraie et sainte Église. Pour d'autres, enfin, l'Éon-Église est l'archétype de la Vierge, Mère de Jésus, par l'opération de la *virtus altissimi* qui est l'Éon-Homme conjoint à l'Éon-Église dans le plérôme. De toute façon, l'Éon-Église n'est pas une préexistence de l'Église visible, laquelle pour les gnostiques est comme si elle n'existait pas.

∴

M. Bonaiuti connaît trop bien les écrits de saint Irénée pour ne pas avoir reconnu que, dans l'exposé qui précède, il n'entre pas une donnée qui ne soit prise à l'*Adversus haereses*, et qui ne soit par là comme datée.

Mais si le gnosticisme est tel, historiquement tel, par rapport au catholicisme coexistant, qui ne voit que la présentation qu'en fait M. Harnack, après Ritschl, est une présentation partiale, tendancieuse. M. Harnack, en effet, veut que, dans la seconde moitié du II^e^ siècle, se soit produite l'évolution qui devait aboutir à l'ecclésiologie de saint Cyprien. Jusque-là le christianisme aurait été seulement une nouvelle vie, la sainteté, et une espérance : vie et espérance dépendaient de la conversion à Dieu, de la foi en Jésus-Christ, de la coopération de l'Esprit-Saint. Aucune socialisation extérieure, aucun gouvernement doctrinal. « Le Christ et l'Église, autrement dit l'Esprit et l'Église, étaient tout un : l'Église, c'est-à-dire la communauté de tous les croyants, recevait de l'Esprit son unité : l'unité se manifestait dans la charité fraternelle et dans la participation à un commun idéal et à une commune espérance. L'assemblée de tous les chrétiens s'actualiserait dans le royaume de Dieu, dans le ciel : sur terre, les chrétiens et les com-

munautés étaient dispersés et à l'étranger. Proprement, l'Église était une société céleste, inséparable du Christ céleste. Les chrétiens croyaient donc appartenir à une société réelle, mais supraterrestre, et qui était de telle nature qu'elle était irréalisable sur terre. » La conception qu'on avait de l'Église n'était ainsi pas distincte de sa fin, et s'il y avait, sur terre, des églises, ce n'étaient là que des images de l'Église. En fait, écrit M. Harnack, « il n'existait pas encore d'Église universelle en dehors du christianisme personnel des individus chrétiens ».

Cette description du christianisme antérieur à l'an 150 est purement apriorique. On dirait qu'elle ne veut tenir nul compte des données de fait, multiples et cohérentes, que fournit la plus ancienne littérature chrétienne, et que, systématiquement, elle ne veut faire état que des conceptions mystiques ou apocalyptiques de la *Secunda Clementis*, d'Hermas, de Pantène ou quel que soit l'auteur de l'épilogue de l'épître à Diognète. Le christianisme n'aurait été qu'un nuage de croyances.

Partant de cette préconception, la théorie ritschlienne croit discerner la formation de l'ecclésiologie d'Irénée dans les conditions de la lutte contre les gnostiques. Car, pour se défendre contre l'hérésie, une formule de foi arrêtée fut mise au fondement de l'Église, et devint, on peut dire, la base de l'unité et la garantie de la vérité. Or, continue-t-on, cette règle de foi formulée sauva le christianisme, mais lui coûta cher, puisque le christianisme lui sacrifia sa loi primitive, qui était l'individualisme. Par contre, le christianisme y gagna de prendre conscience d'être une association œcuménique, internationale, terrestre donc et visible. Le vocable de « catholique » exprima cette nouvelle conception. Et ce vocable répondit à la puissante et prépondérante position que la « grande Église », comme dit Celse, ou la « vieille Église », comme dit Clément d'Alexandrie, avait conquise, à la fin du II^e^ siècle, en face des formations hérétiques, soit gnostiques, soit marcionites. Mais

il s'était produit dans le christianisme une conversion, ou, comme dit M. Harnack, un pivotement.

C'est que, ayant conçu le christianisme des premières générations comme un libre cours d'individualités autonomes, M. Harnack est amené à voir dans le catholicisme une déviation. Si, cependant, le christianisme des premières générations a été communautaire et autoritaire, il saute aux yeux que c'est le gnosticisme qui est une réaction, une conversion, un pivotement.

M. Bonaiuti a signalé très bien (p. 260) ce que cette théorie a d'artificiel et de mécanique. « L'Église, issue de la prédication apostolique, n'a pas développé son *Credo* et sa discipline seulement par un phénomène de réaction contre les exagérations de la gnose..., et les éléments même dont Harnack attribue l'origine à la lutte antignostique préexistaient dans les documents de la révélation. » On ne saurait mieux dire, et M. Loofs en dit autant; mais c'est trop peu dire, c'est là proprement une proposition qui valait la peine d'être développée en un volume entier, que M. Bonaiuti, désertant le point de vue protestant et ritschlien, n'aurait pas intitulé *Gnosticismo,* mais *Cattolicismo.* Il y aurait montré que le christianisme n'a jamais été la doctrine amorphe et l'Église invisible qu'imagine M. Harnack, mais une société visible fondée sur une même foi, soumise à un magistère très ferme, dont saint Clément et saint Ignace, fort à propos rappelés par M. Bonaiuti (p. 261), nous révèlent la conscience admirablement. M. Bonaiuti n'aurait pas dit que « le gnosticisme a compromis au II^e^ siècle l'existence du christianisme » (p. 65), sous prétexte qu'il était un « phénomène aristocratique » : l'Église n'était pas capable d'être et elle n'a pas été compromise. M. Bonaiuti n'aurait pas dit davantage que les gnostiques n'ont été considérés comme hors de l'Église que quand leurs spéculations « ont dépassé toute limite de plausibilité religieuse » (p. 261). Que serait donc cette Église qu'une aristocratie d'intellectuels pouvait compromettre et qui mesurait avec cette indulgence la plau-

sibilité religieuse des théories de Basilide ou de Marcion, de Valentin ou de Ptolémée? L'Église du IIe siècle ne pratiquait pas ce dilettantisme; ses presbytres, ses évêques, n'entendaient pas de cette oreille libérale; tant pis pour ceux que choquera la rude simplicité de ces vieux gardiens du dépôt de la révélation. Celse, qui les connaissait bien, et qui écrivait vers 180, accuse les chrétiens d'avoir été fermés à toute recherche : Ils ne veulent ni entendre raison, ni donner raison, en ce qui touche à ce qu'ils croient, et ils répondent à tout par cette consigne : *Ne cherchez pas, mais croyez*[1] ! Celse exagérait par dénigrement : toutefois l'attitude qu'il signale répond à un élément fondamental de la structure du catholicisme.

Pouvons-nous dire qu'il y ait eu réaction du gnosticisme sur le catholicisme? Assurément, car l'hérésiologie est née de la lutte antignostique, mais aussi une science orthodoxe s'est peu à peu fondée : Hégésippe, Justin, Méliton, Irénée ont fondé l'apologétique, la théologie, l'exégèse, parce que l'autorité ne suffit pas pour éliminer l'erreur, et que l'erreur a besoin d'être dissoute par des réactifs analogues à ceux qui l'ont formée. M. Bonaiuti va beaucoup trop loin quand il accorde que le gnosticisme a exercé une action directe sur la pensée et sur la liturgie de l'Église... Nous voudrions qu'il l'eût prouvé, comme disait le sévère Tillemont... Je crois, pour mon humble part, que l'assertion de la page 264, sur les rites eucharistiques catholiques, dont il serait « impossible de nier qu'ils ont pris quelque chose aux rites gnostiques pratiqués, par exemple, par le gnostique Marc ou par les compilateurs des livres de Jeû », est une assertion absolument aventurée. Comment M. Bonaiuti a-t-il pu rapprocher les tours de passe-passe (le mot est de Renan) du gnostique Marc et la liturgie eucharistique telle qu'elle apparaît chez saint Justin[2] ?

1. *Contra Celsum*, I, 9.

2. Dans le numéro de mai 1907 de la *Rivista storico critica delle scienze teologiche*, p. 369 et suiv., M. Bonaiuti précise très heureusement sa position par

***

En somme, soit par ce qu'il ne dit pas, soit par ce qu'il dit, M. Bonaiuti nous semble avoir insuffisamment réagi, lui, contre le gnosticisme de M. Harnack. Une connaissance sûre des origines chrétiennes et de l'histoire ancienne des dogmes ne sera en voie d'être acquise, que quand nous aurons *déprotestantisé* ces disciplines[1]. Nous sommes, Dieu merci, quelques-uns en Allemagne, en Belgique, en Angleterre, en France, à collaborer à cette tâche, au sein même du catholicisme; nous y travaillons lentement, et sans être toujours bien compris, dans notre effort et même dans nos intentions, mais, sans doute, la faute en est à nous. Raison de plus pour avertir les travailleurs pleins d'ardeur et de talent comme M. Bonaiuti, qui débutent, des idées directrices qui sont les nôtres, et sans lesquelles, j'ose dire, il n'y aurait pour eux que *magni passus extra viam*.

Pierre Batiffol.

rapport à la méthode « histoire religieuse » au nom de laquelle l'avait critiqué M. Pestalozza dans le *Rinnovamento* de mars dernier. M. Bonaiuti en prend occasion de définir aussi sa position par rapport à M. Harnack; et il exprime à ce propos quelques jugements très bien nuancés. Quant à la méthode dont M. B. se déclare le partisan et qu'il appelle *Metodo spiritualistico deterministico*, M. Pestalozza déclare n'y rien comprendre, et il ne sera sans doute pas seul. Pourquoi M. Bonaiuti mêle-t-il à l'histoire toute cette mauvaise philosophie? Cette réserve vaut bien mieux encore pour les « conclusions » de son livre.

1. Voyez sur cette tendance, qui est la nôtre, des déclarations de M. Wilbois, « La pensée catholique en France au commencement du XX^e^ siècle », dans la *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1907, p. 388-390.

PAPYRUS JUIFS ARAMÉENS

DU V^e SIÈCLE AVANT JÉSUS-CHRIST

III

Cette même influence du milieu dut agir sur les formalités du mariage et du divorce. Comme trois de nos documents C, D, G se rapportent à cette question, je m'y arrêterai un peu.

Le papyrus G est le contrat de mariage de Aṣḥor avec Mibḥṭaḥyâ ; il est rédigé au nom du mari. « (3)... Je suis venu chez toi, dit le gendre à son beau-père, pour que tu me donnes ta fille Miftaḥyâ (*sic*) en mariage ; (4) elle sera ma femme et moi, son mari, à partir de ce jour à jamais. Je t'ai donné le *môhar* (5)de ta fille Miftaḥyâ : [en argent], 5 šeqels, aux pierres (= *poids*) du Roi. Cela t'a convenu et ton cœur est satisfait. » Nous rencontrons ici, avec son terme caractéristique, la dot ou, plus exactement, le prix d'achat payé par le fiancé aux parents de sa future ; il les dédommageait ainsi de la perte des services que leur rendait la jeune fille avant de les quitter. La somme de cinq šeqels ne semble guère élevée ; à l'époque du Deutéronome, le *môhar* était d'environ cinquante šeqels d'argent, mais, il est vrai, pour des circonstances délictueuses où ce prix pouvait être majoré à titre d'amende[1]. De plus l'incertitude où l'on est de la valeur des monnaies utilisées par nos documents, ne permet pas d'apprécier avec exactitude la valeur proportionnelle du *môhar* fourni, ici, en secondes noces.

Cette première indication est suivie du détail des ressources et du trousseau de l'épousée. M. Cowley en fait un don de Aṣḥor à Mibḥṭaḥyâ, le מתן, cadeau gracieux de l'homme à sa jeune épouse (cf. Gen., XXIV, 53). Cette interprétation paraît contestable. Ayant à choisir entre les trois formes que peut représenter le mot הנעלת, 3^e pers. fém., 2^e mas., 1^re du parfait sing., M. Cowley s'est arrêté à la 1^re. C'est celle que j'écarterais. En effet, à la suite de l'énumération des richesses de sa fiancée, Aṣḥor dit : « ... (15)... Cela m'a convenu et mon cœur est satisfait... » Cette expression de contentement n'est, en somme, qu'une formule d'acceptation ; plus haut, elle est attribuée à Maḥseyâ, père de la fiancée, acceptant le *môhar* ; ici, elle ne peut donc signifier également que la reconnaissance, faite par le mari, des apports de la femme. Plus bas (G, 23-26), quand il est question du divorce que Mibḥṭaḥyâ pourrait être amenée à prononcer, M. Cowley, suivant sa première interprétation, fait rendre par la femme au ci-devant mari le cadeau porté au contrat. Restitution assez gênante, en ce qui concerne la garde-robe, surtout si le mariage devait avoir tant

1. Deut., XXII, 29. D'après Ex., XXII, 15, 16, ce prix serait la dot des vierges.

soit peu duré. Qu'il est bien plus simple de donner au verbe תהנפק (G, 24) son sens naturel de « faire sortir », c'est-à-dire d' « emporter », au lieu de restituer! Mibhṭaḥyâ ayant rendu à son ancien mari les cinq šeqels du *môhar* jadis payé par lui au père pourra « aller où elle voudra » (G, 24, 25) avec tout ce qui lui aura appartenu en propre d'après la foi du contrat. Ainsi, dans les deux cas, elle rentre dans son apport, mais perd le *môhar* si elle divorce et, au contraire, le garde si elle est divorcée. Enfin, il semble que cette interprétation ait en sa faveur les usages égyptiens, tels qu'on peut les reconnaitre dans les contrats démotiques. Je transcris en note un de ces contrats, bien qu'il appartienne à l'époque ptolémaïque[1]. On y retrouvera nettement distingués le don fait à la femme et l'apport de celle-ci, cet apport consistant en un trousseau tout à fait dans le style de celui de Mibhṭaḥyâ; on y lira aussi des clauses de partage des biens en cas de divorce conformes à celles dont je me suis efforcé d'éclaircir la signification.

La somme de 1 kbš 5 šeqels et le trousseau de Mibhṭaḥyâ étaient donc en sa propriété personnelle[2].

1. Ce contrat est publié par E. Révillout dans le *Journal Asiatique*, mai-juin 1906, p. 360 ss.

« An 12, 9 choiak, du roi Ptolémée, fils de Ptolémée et de Cléopâtre, les dieux Épiphanes, etc.

« L'orfèvre Psemin, fils de Psechnum, dont la mère est Reri, dit à la femme Ta..., dont la mère est Tsemaut :

« Je t'ai prise pour femme. Je t'ai donné 10 argentei (d'argent), en sekels 50; 10 argentei, d'argent (300 drachmes d'argent) en tout, pour ton don de femme.

« Que je te donne 18 cor de blé . . . . . .

« ... Que je te donne cela par année quelconque. C'est toi qui prends puissance pour le payement de ta pension qui sera à ma charge pour une année. Que je te donne ces choses.

« Ton fils aîné, mon fils aîné, parmi les enfants que tu m'engendreras, et les autres enfants que tu m'engendreras seront les maîtres de tous les biens qui sont à moi et de ceux que je ferai être (que j'acquerrai).

« Description des biens de femme que tu as apportés à ma maison avec toi : un vêtement *mench*, ci argentei 20; un autre vêtement *mench*, ci argentei 10; une tunique, ci argentei 50; une autre tunique, ci argentei 25; un manteau, ci argentei 40; des parfums, ci argentei 150; un plat, ci argentei 10; une marmite d'airain, ci argentei 15; un vase à onguents, ci argentei 5; une aiguille à collyre, ci argentei 10; un miroir, ci argentei 15; un *ten udja* (porte-bonheur) faisant aureus 1/3, 1/8; un anneau-cachet, argent 3 katis; un collier, 4 katis d'argent; ce qui fait au total 350 argentei, 1.750 sekels, 350 argentei en tout, en airain dont l'équivalence est de 21 pour 2/10 d'argenteus d'argent (7.000 drachmes ou un talent et 1.000 drachmes de cuivre); plus en argent un total de sept katis (ou 7/10 d'argenteus outen); en or 1/3, 1/8 d'aureus; pour le prix de tes biens de femme que tu as apportés à ma maison avec toi. J'ai reçu ces objets de ta main. Ils sont au complet sans aucun reliquat; mon cœur en est satisfait. Si tu es dedans (si tu restes dans la maison), tu resteras avec eux; si tu es dehors (si tu sors de la maison), tu es dehors avec eux. Tu es pour eux une créancière, moi, je suis pour eux un débiteur.

« Je t'établirai pour femme. Si je te méprise, si je prends une autre femme que toi, je te donnerai 50 argentei, en sekels 250, ci 50 argentei d'argent (1.000 drachmes d'argent), en dehors du payement de ta pension alimentaire, et de tes biens de femme (de ton trousseau). Si tu veux t'en aller toi-même, je te donnerai les biens ci-dessus, mais le prix en argent comme il est écrit ci-dessus, en dehors du soldement de ta pension. C'est toi qui prends puissance pour l'argent de ces choses, sans qu'il y ait à alléguer acte quelconque, pièce quelconque avec toi. »

2. Il resterait à préciser, relativement à הנערת, s'il s'agit d'une deuxième pers. masc. sing., et par suite de Maḥseyâ, ou d'une troisième pers. fém. sing., c'est-à-dire de sa fille. Pour la teneur du contrat lui-même, cette question ne revêt qu'une importance secondaire, la propriété du trousseau étant établie en faveur de la femme. Si la lecture proposée par M. Cowley pour le troisième mot de G, 6 [ברתך] הנעלת était

C'est sa dot, au sens moderne du mot. Elle est notablement supérieure au *môhar*. Celui-ci était de 5 šeqels; la dot s'élevait, en espèces, à 1 kbš 2 šeqels, en hardes et objets divers, à 6 kbš 5 šeqels ½ soit, au total, à raison de 10 šeqels au kbš, à la somme de 87 šeqels ½; c'était plus de dix-sept fois la valeur du *môhar*. Mais le *môhar* était versé aux parents de l'épouse; à la communauté Aṣhor apporta une maison et d'autres biens (G, 17-19). La mention des apports de la fiancée avait donc surtout pour but de sauvegarder le droit et l'étendue de sa reprise en vue d'un divorce éventuel.

Le reste du contrat G règle la succession en cas de décès de l'un des conjoints, — le partage en cas de divorce, — et l'indemnité payable à la femme en cas d'abandon par le mari. J'examine brièvement ces trois clauses.

En l'absence d'enfants, nés de cette union, l'époux qui survit à l'autre en hérite, mais, dans des conditions inégales apparemment. Si Aṣhor meurt le premier, Mibhṭaḥyâ hérite de « la maison de Aṣhor, de ses biens, de ses propriétés et de tout ce qui lui appartient à la surface de la terre, absolument » (G, 17-22), dans le cas inverse, Aṣhor hérite « des biens et propriétés » de sa femme, sans plus (G, 21, 22). La différence des formules est frappante; elle s'explique par ce fait que le mari versait toute sa fortune à la communauté, tandis que la femme n'y apportait qu'une portion de la sienne. Cette situation privilégiée est une nouvelle trace d'influence égyptienne[1].

Viennent ensuite les conditions de reprise en cas de divorce. J'en ai parlé plus haut. Elles sont sages. Celui qui prononce le divorce doit perdre le montant du *môhar*. Peut-être Aṣhor y avait-il songé en le faisant si modeste.

La clause qui suit n'engage que le mari, mais sauvegarde les intérêts de la femme. Aṣhor paiera 20 kbš, soit 200 šeqels, s'il chasse Mibhṭaḥyâ, elle et les enfants qu'il en aurait pu avoir. Il s'agit, semble-t-il, de l'abandon de la femme, c'est-à-dire d'une répudiation sans divorce préalable. Cela paraît prouver que ne divorçait pas qui voulait. Le rôle alors joué par la Communauté, עדה, devait entraver plus d'une tentative de divorce. Pour parer à l'abandon, solution à laquelle aurait pu se ranger un mari évincé par la Communauté et décidé à rompre avec sa femme, on aurait taxé d'avance l'indemnité destinée à subvenir aux premiers besoins de l'épouse abandonnée, sans que le mari eût, par là, recouvré son entière liberté. C'est du moins ainsi que je comprends cette dernière partie du contrat.

Ce document G est un véritable contrat de mariage; aussi l'avons-nous étudié en premier lieu. D'autres actes pouvaient accompagner le contrat de mariage; tels sont D et C (459), deux documents par lesquels Maḥseyâ,

exacte, il faudrait sûrement ici et, vraisemblablement à G, 7, 24 et 27, lire une deuxième pers. masc. sing.; mais cette restitution est très incertaine; elle paraît trop courte d'une ou de deux lettres, à la comparer avec ברתך de la ligne 5, et elle le serait, en effet s'il fallait voir dans la mince tache noire qui avoisine la déchirure du papyrus le vestige d'une lettre. Aussi, partant du contexte de G, 24 et 27 où une troisième pers. fém. sing. avec Mibhṭaḥyâ comme sujet pourrait fort bien se soutenir, je préférerais en voir une aussi aux lignes 6 et 7. Dans cette dernière, il est vrai, הנעלת est suivi du pronom לה; mais, par suite du mauvais état du papyrus à cet endroit, il n'est que douteux; et d'ailleurs, on le trouve après ויתהך, G, 29.

père de l'épouse, transmet à sa fille et subsidiairement à son gendre, la propriété d'un terrain et de la maison qui y est bâtie[1].

Le terrain en question avait occasionné, dix-neuf ans plus tôt (465), un procès entre Maḥseyâ qui y avait sa maison (A, 3) et Dargman, son attenant au côté sud. Celui-ci dut renoncer à ses prétentions quand, devant le tribunal, Maḥseyâ eut prêté, au nom de Yâhû, le serment décisoire[2]. Le don qui en est fait à Mibḥṭaḥyâ comporte la transmission totale de la propriété à elle et à ses enfants, tant du terrain (D, 11) que de la maison (D, 15). Comme garantie contre tout retour de Dargman, elle recevait de son père l'acte de désistement autrefois obtenu contre lui. L'acte C définit les droits de l'époux, Yezanyâ-bar-Uryâ, sur cette propriété personnelle de sa femme. Yezanyâ peut en user, mais il n'en a pas la propriété et ne peut l'aliéner. Après la mort des époux, elle demeure à leurs enfants. Si Yezanyâ donne par quelque aménagement une plus-value au domaine, Mibḥṭaḥyâ, même en prononçant le divorce, ne peut plus aliéner son bien; elle peut continuer à y vivre, mais la propriété doit demeurer indivise en faveur des enfants[3]. Si elle est chassée par Yezanyâ, — s'agit-il du divorce ou de l'abandon? je ne saurais le dire, — il y aura lieu d'opérer un partage par moitié; la moitié échue à Yezanyâ en compensation de la plus-value créée par lui, devra passer aux enfants. Ainsi, Yezanyâ ne reçoit qu'un droit à l'usufruit. S'il n'exécute aucun travail sur la propriété de son épouse, il n'y acquiert aucune espèce de droit réel. Ses droits éventuels ne sont en fait fondés que sur la reprise de l'équivalent des acquêts qu'il peut revendiquer.

Le papyrus J (416) renferme le règlement d'une contestation soulevée, au sujet de la maison de Yezanyâ-bar-Uryâ. Elle était réclamée simultanément par les deux fils nés du second mariage de Mibḥṭaḥyâ, Yedonyâ et Maḥseyâ, d'une part, et, d'autre part, Yedonyâ-bar-Hoše-bar-Uryâ, c'est-à-dire par les beaux-fils de Yezanyâ et par son neveu. On aimerait à supposer que sa maison avait passé, à sa mort, en vertu d'un contrat analogue à celui de Aṣḥor, entre les mains de sa veuve. Celle-ci, s'étant remariée avec Aṣḥor, aurait par la suite disposé de la maison héritée de son premier mari en faveur des fils du second. De là, réclamations du neveu du premier mari, réclamations d'ailleurs injustifiées aux yeux du tribunal. Cette hypothèse paraît plausible. Une réserve faite par le demandeur débouté (J, 13,16) nous apprend que Yezanyâ-bar-Uryâ avait eu des enfants, un fils et une fille. Avaient-ils Mibḥṭaḥyâ pour mère ou Yezanyâ se serait-il remarié après un divorce? L'hypothèse du veuvage de Mibḥṭaḥyâ, — excluant celle d'un achat, moins sujet à contestation qu'un héritage, — explique assez le fait que la maison de son premier mari se soit trouvée en sa possession. Le fait que ses héritiers aient été inquiétés par le neveu de Yezanyâ et pourraient l'être par ses enfants permettrait de soupçonner quelque irrégularité dans la transmission de la maison.

Plusieurs fois déjà, il a été fait allusion au divorce, déclaré droit de l'épouse. C'est là une des révélations les plus importantes des papyrus. Du-

1. D est l'acte de transmission à Mibḥṭaḥyâ; logiquement il précède C où sont délimités les droits du mari sur la propriété de sa femme, et, en fait, il semble y être cité (C, 4). C'est pourquoi j'en intervertis l'ordre.

2. Sur ce serment, imposé dans les tribunaux égyptiens par la législation de Bocchoris (fin du VIII^e s.), cf. Diodore de Sicile, I, 79, 1-2.

3. Ici encore, j'abandonne l'interprétation de M. Cowley qui retire toute propriété à la femme, si le divorce est prononcé par elle.

rant la période troublée des Hérodes, Josèphe signale deux cas de divorce prononcé par des femmes : Salomé, sœur d'Hérode le Grand, envoya à Costobaros, son mari, le *libellum repudii;* Hérodiade, elle, se contenta de quitter d'elle-même son mari pour s'unir à Hérode Antipas. En présence de ces énormités, Josèphe n'a qu'un cri : « Ce n'est pas la loi de notre race... C'est contraire aux lois des Juifs[1]. » Toutefois ces exemples n'étaient pas isolés. C'est contre de tels abus en effet que s'élevaient la parole de saint Marc, (x, 12) et les recommandations de saint Paul (I Cor., vii, 10-13), où l'allusion au divorce prononcé par femme ne se justifie que par une pratique qui du moins ne devait pas être inouïe. Ces désordres étaient dûs à l'entraînement du milieu gréco-romain. Mais, dans quelle mesure la pratique juive égyptienne manifestée ici influa-t-elle sur leur introduction? Faut-il ne supposer aucun rapport entre ce qui était permis à Assouân au V^e^ siècle avant Jésus-Christ et la pratique contre laquelle luttait, cinq ou six cents ans plus tard, le christianisme naissant? Il est difficile sans doute de répondre à ces questions, mais cette adaptation d'un milieu juif à un usage des mœurs environnantes, fût-il le plus contraire aux lois nationales, méritait d'être particulièrement signalée.

La situation faite à la femme juive en Égypte est donc une situation privilégiée et indépendante puisqu'elle comporte le droit au divorce et le droit à la propriété privée transmissible par héritage. Autant que je sache, c'est là une anomalie dans son histoire, anomalie due, sans doute à l'influence du milieu égyptien, alors très enclin à consolider les droits de l'épouse et à étendre ses privilèges.

IV

En matière religieuse, l'influence du milieu ne dut pas s'exercer avec le même succès. Mais il faut signaler une complaisance à l'égard des pratiques égyptiennes qui serait répréhensible du point de vue du strict judaïsme.

Dans l'action judiciaire intentée par Pi' fils de Paḥi à Mibḥtaḥyâ, celle-ci prononce le serment décisoire, non pas au nom de Yahwè, mais au nom de Sati, la déesse égyptienne des cataractes (F, 5). Comme cet incident se produisit l'année même du mariage de cette Juive avec Aṣḥor (465), si Aṣḥor était réellement égyptien, il y aurait peut-être lieu de voir dans cette prestation de serment et dans cette union une infiltration d'égyptianisme. Mais Aṣḥor n'était sans doute pas égyptien[2]. D'autre part, dans la question du procès, le demandeur n'était pas juif, ainsi qu'on le peut déduire de son nom et des noms du scribe et des quatre témoins cités par lui. Aussi devait-il avoir plus confiance en Sati qu'en Yahwè et, en conséquence, imposer à sa partie le serment décisoire offrant à ses yeux le plus de garanties. De ce que Mibḥtaḥyâ se soit prêtée à cette formalité juridique, il ne résulte pas nécessairement qu'elle ait eu pour Sati des sentiments de dévotion très caractérisés. En conçut-elle quelques scrupules? Nous l'ignorons. Toujours est-il qu'elle n'aurait pas dépassé le point

1. *Ant.* xv, 7,10.
2. Cf. REVILLOUT, *loc., cit.*

de vue ancien, pour les Juifs, du respect ou de la révérence dus au dieu local.

Si l'on aurait mauvaise grâce à contester l'orthodoxie de ces Juifs en raison d'un serment païen prêté par l'un d'eux, il ne faudrait point, par contre, en chercher une preuve dans la composition de certains de leurs noms propres. Vingt-cinq noms renferment le nom personnel du Dieu juif, Yahwè, comme élément composant final, toujours sous la forme יהו־, jamais sous la forme יחו־; deux seulement le contiennent comme élément composant initial, — et encore sont-ils de lecture incertaine, — sous la forme יהוֹ־; il n'y a point d'exemple en יו־. Partir de ce fait pour conclure que ces Juifs étaient de fervents adorateurs de Yahwé, c'est là un argument sur lequel il n'y a pas lieu, semble-t-il, d'insister outre mesure[1]. Si, en effet, Maḥseyâ, Mibḥṭaḥyâ, Yezanyâ et les autres avaient composé leurs noms, on en déduirait avec raison qu'ils y auraient mis un témoignage de leur attachement au Dieu national. Mais leurs noms sont anciens; ils les ont reçus comme un héritage de la foi de ceux qui les avaient forgés, il y avait de cela plusieurs siècles. La signification primitive de ces noms théophores s'était-elle maintenue aussi vivace qu'à l'origine? Ce n'est pas vraisemblable. Nos noms propres occidentaux, même les mieux conservés, ne nous frappent par leur sens que si nous y réfléchissons. L'usage fréquent, la déformation phonétique, les ont peu à peu dépouillés de leur signification première. Pareille loi s'est imposée aux noms des Juifs, peut-être, toutefois, avec moins de rapidité, en raison de la persistance en eux du sentiment religieux qui créa leurs noms et par suite de leur tournure d'esprit qui, toujours, leur fait trouver un sens, fût-ce au prix d'un calembour, aux noms de personnes ou de lieux. Cette dégradation progressive se constate déjà à l'époque des Rois[1] : c'est ainsi, par exemple, que Aḥab et Manassé, en dépit de leur yahwéisme plutôt médiocre, donnaient à leurs enfants des noms où entrait le nom divin. Les Juifs d'Assouân et d'Éléphantine portaient donc des noms juifs authentiques mais par lesquels nous ne sommes renseignés que très imparfaitement sur leur foi religieuse.

Nous le sommes un peu mieux par un détail topographique de nos papyrus. Il nous apprend que ces Juifs possédaient, tout près de leurs maisons et en bordure sur la Route Royale, un édifice consacré à leur Dieu Yahwè, (E, 14; J, 6). Qu'était-il au juste? Le terme employé pour le désigner, אגורה, a été traduit *chapel*, par les éditeurs. C'est s'écarter un peu du sens. Le mot est attesté par les Targums avec la signification d'autel, plus spécialement d'autel élevé à une divinité païenne. Il s'agit donc ici d'un autel, peut-être abrité dans quelque sanctuaire, tel sans doute que ceux qui étaient disséminés un peu partout en Juda, dans les hauts-lieux, avant la réforme de Josias, vers 622. Sur l'autel d'Éléphantine, on devait offrir des libations et des offrandes et, ignorance ou indépendance, on se consolait ainsi d'être si éloigné du sanctuaire unique au monde de Jérusalem. C'est sur cette même terre d'Égypte, à Léontopolis, que, vers le milieu du IIᵉ siècle, Onias, le Grand-Prêtre, devait, malgré le Deutéronome, édifier au Dieu juif, non plus un rustique autel, mais un temple fastueux, haut comme une citadelle, richement renté et meublé

1. On sait que les noms théophores en Yahwè apparaissent surtout à dater de la période qui précède la royauté.

comme son rival du Mont Sion. Cette initiative d'Onias était schismatique. Mais l'on n'oserait pas qualifier aussi sévèrement l'érection de l'autel de Yahwè dans l'île d'Éléphantine. Si l'établissement des Juifs y remonte à la conquête perse, au dernier quart du VI^e^ siècle, — et peut-être serait-on fondé à le croire plus ancien, — il y avait alors à peine un siècle que les prescriptions du Livre de la Loi avatent été énergiquement exécutées par Josias. Quelques années après cette réforme, Jérusalem n'était plus qu'une ruine. Beaucoup des Juifs fugitifs apportaient dans leurs nouvelles résidences l'esprit religieux d'avant Josias, témoin ceux du Delta qui gardaient ou reprenaient jalousement leur dévotion à la « Reine du ciel ». C'est ce même esprit antérieur à la réformé qui animait les mercenaires et les trafiquants juifs de la première cataracte : c'est lui qui autorisait l'autel à Yahwè aussi bien que le serment par Sati.

Dans ce milieu cosmopolite le culte de Yahwè jouissait d'une tolérance assez explicable. Le gouvernement perse qui autorisait, favorisait même le retour des Juifs captifs en Babylonie, ne pouvait pas se montrer moins large à l'égard des mercenaires dont il avait besoin. Le juge qui acceptait le serment au nom de la déesse des cataractes devait déférer avec autant de confiance le serment au nom de Yahwè. Nous ne savons si les plaideurs juifs l'exigeaient l'un de l'autre; mais Dargman qui, semble-t-il, n'était pas israélite, s'en contente (B). Par ce serment, nos Juifs d'Égypte se rattachaient encore aux formes plus anciennes du judaïsme. Moins scrupuleux que leurs coreligionnaires, ceux du moins qui vécurent à dater des environs du III^e^ siècle avant Jésus-Christ, ils devaient prononcer le nom de Yahwè. Il va de soi, en effet, que le personnage divin qui donnait toute sa valeur au serment ne pouvait être désigné par un nom secondaire, comme Adonaï se substituant plus tard au tétragramme devenu ineffable. C'eût été s'exposer à un vice de procédure, comme si, chez nous, on eût juré devant l'Etre Suprême ou devant le Grand Esprit au lieu de jurer devant Dieu. Ce détail ne soulève pas de doute sérieux. Aussi l'abréviation de certains noms, Maḥsè pour Maḥseyâ, Yezan pour Yezanyâ, Mibhṭaḥ pour Mibhṭaḥyâ, Hôs'a pour Hôša'yâ s'explique-t-elle, non point par une réserve scrupuleuse qui eût amputé ces noms de leur élément divin, mais plutôt par un simple usage courant ou familier.

Quel était ce nom divin? Ce n'est pas le tétragramme usuel en hébreu יהוה. Il se présente ici sous deux formes : יהו (B, 4,11 ; J, 6) et יהה (E, 14). La première est jugée plus régulière. La seconde est isolée et, jusqu'à preuve du contraire, il serait peut-être sage de la considérer comme une simple bévue du scribe de E; il en a, du reste, quelques autres moins discutables à son actif. De plus, comme il est juif, ce יהה pourrait être sous son qalâm peu sûr de lui, une réminiscence involontaire de יהוה. יהו est donc la seule forme à soumettre, pour l'heure, à la discussion. Elle avait déjà paru dans une ostrakon originaire d'Éléphantine[1]; mais la lecture en est assez douteuse soit sur le dessin de M. de Vogüé soit sur l'héliogravure. En outre elle ne peut être ici qu'un nom propre d'individu; particularité qui la rend plus douteuse encore puisque יהו apparaît désormais avec nettetté comme nom du Dieu juif. Le même groupe de lettres se retrouve dans le papyrus de Strasbourg (C, 5). Mais que tirer de ce fragment C si détérioré? On avait déjà remarqué, tout en l'écartant, la simi-

1. *CIS*, II, n° 151.

litude du groupe avec « le nom du dieu national des Hébreux *Yahu*[1] ». D'autres, comme Lidzbarski, traduisent « qu'il soit », comme venant d'un verbe הוה. M. Cowley et d'autres maintiennent le rapprochement, et la découverte des papyrus fournit un appui sérieux à cette amélioration du déchiffrement de Str. En somme nos documents fournissent la plus ancienne apparition de cette forme trilitère du nom divin, יְהוּ, en hébreu, n'étant jamais isolé, mais toujours composant final d'un nom propre.

Reste la question de la ponctuation de יהו. Elle semble devoir être résolue dans le sens de Yâhû, mais non pas, toutefois, d'une façon nécessaire. Le יהו de l'ostrakon avait été lu Iehu par l'éditeur et la présence de הה (E) pourrait faire hésiter à lire définitivement Yâhû. Cependant cette dernière vocalisation est très clairement favorisée par l'existence de documents babyloniens remontant à l'époque d'Artaxerxès I (464-425). Il s'y rencontre une série de noms propres, juifs incontestablement, où, comme élément initial, se trouve le nom divin sous la forme Yâhû (= Ya-a-hu-u...). Comme nos papyrus égyptiens appartiennent à la même époque, il n'y a guère à douter qu'on prononçât de même, sur les rives de l'Euphrate et sur celles du Nil, le même mot.

Il est plus délicat d'expliquer l'origine de cette prononciation. Est-ce déjà une prononciation juive ou seulement une déformation araméenne du tétragramme? Faut-il penser que les Juifs parlant hébreu auraient gardé la prononciation יְהוָה, ou toute forme voisine, tandis que la dégradation du même mot dans une bouche araméenne aurait entraîné la prononciation יְהוּ? En principe, le passage de âwê en û est possible en hébreu et s'opère sous l'action du déplacement de l'accent; on a un exemple typique de ce fait dans יִשְׁתַּחֲוֶה et וַיִּשְׁתַּחוּ. Toutefois, il semble que ces déformations apocopées expliqueraient mieux la forme finale יְהוּ — dans les noms théophores qu'elles ne rendraient compte de la forme isolée. De plus si la forme isolée Yâhû eût existé en hébreu, elle devrait être assez ancienne pour avoir pu être en usage d'une extrémité à l'autre de l'empire perse, à partir du Ve siècle. Dans ces conditions, n'y en aurait-il pas quelque vestige, sinon dans l'épigraphie qui est pauvre, au moins accidentellement comme kethibh? Aussi semble-t-il préférable de considérer יְהוּ comme une déformation purement phonétique de יְהוָה sous l'influence du parler araméen.

V

L'écriture de nos documents est semblable à celle des papyrus déjà édités par le CIS. Dans l'ensemble, elle est assez légère et dénote l'habileté de main des scribes professionnels. Mais cette habileté même crée des difficultés à la lecture en exagérant le caractère cursif et en atténuant les

1. La forme Yahu..., existait déjà, semble-t-il vers le XXVe siècle avant J.-C.; mais il ne paraît pas encore prouvé qu'il existât un lien de parenté entre elle et la forme hébraïque... Yâhû. Cette parenté est d'autant plus problématique que les noms théophores en Yahwé sont notablement plus récents et plutôt postérieurs à l'établissemeet des Juifs en Canaan.

différences des lettres voisines de forme. Pour ד et ר, comme cela a été signalé, leur distinction ne repose en définitive, à l'ordinaire, que sur la connaissance préalable des mots. Le ו ressemble aussi parfois à ces deux lettres. פ et נ se distinguent souvent à peine, bien que פ porte une courbure inférieure plus accusée vers la gauche. ץ, ף, ז, ך ont toujours une forme finale à queue tombante, tandis que מ n'a encore nulle part la forme finale carrée. Il y a quelques traces de ligatures, (par exemple, E, 17, 18). Les mots sont séparés par un intervalle. Les lignes, dans le corps de l'acte, sont, en général, assez espacées pour éviter les rencontres de jambages. Mais, dans les signatures des témoins, il y a souvent manque d'ordre. La précipitation du scribe ou son inattention sont rendues sensibles par des erreurs matérielles assez grossières : dans B, il a bouleversé les détails relatifs à l'orientation d'une maison; dans H, 19, il écrit מנחם au lieu de משום; dans A, 5, il a dû intercaler une ligne entre 4 et 6 pour mieux expliquer la convention; il ajoute des mots explicatifs en surcharge en haut de la ligne (par ex., B, 8, 12, 14).

L'orthographe n'est pas toujours respectée, (par exemple, E, 10,12; G, 26, 33; J, 9,11,14). Sur certains points elle n'était peut-être pas fixée : notons en particulier, comme dans le verset araméen bien connu de Jérémie, x, 11, l'existence simultanée de ע et de ק dans le même mot. On a ainsi, parfois dans le même document, ארקא et ארעא, (B, 15,16) « terre »; קמור, (H, 5) et עמר (G, 7,10) « laine »; עק (H, 15) « bois », forme nouvelle mais régulière correspondant à l'hébreu עץ. L'orthographe est constante, à un ou deux exemples près, dans le relatif et les démontratifs qui sont en ז, avec la plupart des autres documents araméens, Zindjirli, Ninive, Babylonie, Cilicie, Teima, contre l'araméen biblique qui a ד.

Les influences babylonienne, perse et égyptienne se font sentir surtout dans le vocabulaire des noms propres et dans certaines expressions techniques.

Je ne puis entrer dans l'étude analytique de la langue des documents. Qu'il me suffise de dire que cette langue est semblable à l'araméen des inscriptions égyptiennes connues, c'est-à-dire à un dialecte un peu plus chargé d'hébraïsmes que l'araméen biblique d'Esdras et de Daniel. On y retrouve איש (D, H, J) comme dans le CIS II, 141, 145 A; — לקח (H) comme dans CIS II, 141 (stèle de Carpentras לקחו), et dans Zindjirli Panammu, 17. En plus, nos papyrus renferment לאמר (tous, sauf F) et דבר (B, K : על דבר), tous deux si caractéristiques de l'hébreu, — עדה (G), — נשחט (G) un niph'al. L'influence hébraïque est donc ici un peu plus accusée que dans les dialectes araméens contemporains. Cela était peut-être inévitable dans des documents rédigés par des scribes dont cinq sur huit portent des noms israélites et dans un milieu où l'élément juif avait une certaine importance, mais ce n'en est pas moins à remarquer dans une langue que son caractère de langue officielle aurait dû, semble-t-il, soustraire à des influences locales. Toutefois, il ne faudrait pas se hâter de conclure à l'existence d'un dialecte araméen particulièrement en usage parmi les Juifs d'Égypte.

***

L'intérêt des documents que nous venons d'étudier réside avant tout dans l'apparition assez inattendue de cette colonie juive d'Egypte du

Ve siècle avant Jésus-Christ, et dans les détails vraiment nouveaux qui nous permettent de reconstituer les grandes lignes de sa vie. Au point de vue biblique, on retiendra surtout l'existence de l'autel consacré à Yahwé, la faculté laissée à la femme de prononcer le divorce, et cette souple et condescendante adaptation à des pratiques qu'auraient sûrement réprouvées les fidèles intransigeants du Retour de la Captivité. Le coin du voile qui nous cachait la vie juive de l'ancienne Dispersion est donc bruquement et largement soulevé. Mais nous désirerions voir plus encore. Les fouilles seront reprises et qui sait si, un jour, l'on ne découvrira point dans quelque secrète « genizâ » le dépôt des vieux livres sacrés des Juifs d'Éléphantine, un Psautier embryonnaire, une Tôrâ qui serait déjà le Pentateuque ou qui ne le serait pas encore?

Louis Desnoyers.

Toulouse.

NOTES ET CRITIQUES

La philosophie religieuse du cardinal Newman a été récemment l'objet de plusieurs études et discussions pleines d'intérêt, d'un intérêt non pas seulement historique et rétrospectif, mais tout à fait vivant et actuel[1]. C'est qu'en effet la pensée de Newman n'est rien moins qu'une pensée morte. Initiateur de génie, il a pressenti les problèmes nouveaux qui allaient surgir, ou plutôt la forme nouvelle sous laquelle devait se poser pour beaucoup d'esprits de notre temps l'éternel problème religieux; et s'il n'a pas édifié lui-même une synthèse définitive, il a du moins préparé les voies, en indiquant à la pensée chrétienne une orientation neuve, à laquelle certains de ses ouvrages, la *Grammar of Assent* et les *University Sermons* en particulier, doivent de rencontrer chez nous après un demi-siècle un succès qu'ils n'avaient guère connu hors de l'Angleterre au moment de leur publication. Il ne faut donc pas s'étonner, si dans les controverses doctrinales d'aujourd'hui, qu'il s'agisse des bases de la foi, des méthodes de l'apologétique ou de la nature du dogme, le nom de Newman revient sans cesse, et si l'on commente avec passion les textes les plus caractéristiques de son œuvre ; et il n'est point surprenant non plus qu'une doctrine aussi intimement rattachée aux questions qui se discutent actuellement entre catholiques suscite des appréciations très diverses et soit même l'objet d'interprétations assez différentes.

A en juger par les dernières discussions auxquelles a donné lieu la philosophie religieuse de Newman, on voit se dessiner, semble-t-il, chez les écrivains catholiques, une triple attitude en face de cette philosophie. Voici d'abord le groupe des disciples qui dans la doctrine newmanienne s'attachent à mettre de préférence en lumière ce qui est le moins classique, le plus hardiment personnel : biographes et analystes, comme M. Bremond et M. Dimnet, théologiens comme M. Tyrrell, philosophes et apologistes d'écoles diverses, mais qui chacun dans sa sphère se réclament de Newman comme d'un précurseur, qu'unit un lien commun, la réaction contre l'intellectualisme scolastique, tous, s'inspirant d'ailleurs de l'esprit de Newman plus que de la lettre de ses ouvrages, développent les idées fondamentales de sa philosophie, convaincus que les géniales intuitions du maître, approfondies, complétées et coordonnées, fourniront les bases solides sur lesquelles s'édifiera la théologie de l'avenir. D'autres par contre ne voient pas sans inquiétude le grand nom de Newman couvrir des idées qui paraissent

1. E. Baudin : *La philosophie de la foi chez Newman* (*Revue de philosophie*, juin, juillet, septembre, et octobre 1906). — L. de Grandmaison : *John Henry Newman considéré comme maître* (*Etudes*, 20 décembre 1906 ; 5 janvier 1907). — J. Lebreton : *Chronique de théologie* (*Revue pratique d'apologétique*, 15 janvier 1907). — H. Bremond : *Apologie pour les Newmanistes français*; J. Lebreton : *Le primat de la conscience d'après Newman* (*Revue pratique d'apologétique*, 1 mars 1907.

Madame Gaston Paris publie une traduction française de la *Grammaire de l'assentiment* (Paris, Bloud, 1907).

suspectes à beaucoup de catholiques, et ils affirment avec énergie non seulement l'attachement personnel absolu du cardinal à l'enseignement de l'Église, cela n'est point en cause, mais la conformité foncière de sa doctrine avec la théologie et l'apologétique traditionnelles : le récent discours de Mgr Bourne, archevêque de Westminster, dont on a pu lire ici même quelques extraits[1], constitue une manifestation caractéristique de cette attitude. Enfin, parmi les commentateurs de Newman, il en est qui, reconnaissant comme à peu près exacte l'interprétation de la doctrine newmanienne contre laquelle proteste Mgr Bourne, ne craignent pas de discuter cette doctrine, d'en signaler les lacunes et les dangers, et, sans que cela diminue d'ailleurs leur admiration pour le génie du grand écrivain, se refusent pour leur part à engager la pensée catholique dans les voies nouvelles qu'on lui ouvre : telle est la conclusion commune à laquelle aboutissent en particulier les études de M. Baudin et du P. de Grandmaison.

C'est donc une double question qui se pose dans ces controverses. Comment d'un part entendre la doctrine de Newman? Et d'autre part, si le *newmanisme*, tel qu'on le trouve exposé par exemple dans le volume de M. Bremond : la *Psychologie de la foi*, doit être tenu pour l'interprétation correcte de la philosophie religieuse du cardinal, que faut-il penser de cette philosophie, se présente-t-elle comme une doctrine assez solide et assez sûre pour qu'on puisse édifier sur elle tout un système théologique et apologétique nouveau?

Une remarque s'impose tout d'abord pour définir exactement la première question. C'est que l'ensemble d'idées et de tendances qui constitue ce qu'on peut appeler aujourd'hui le *newmanisme*, ne représente point au dire même de ceux qui professent ces idées, toute la pensée et seulement la pensée de Newman. « Newman n'a pas été newmaniste », écrivait récemment M. Dimnet[2], et, quand ils dégagent dans la doctrine newmanienne les principes qu'ils regardent comme la partie vraiment originale et féconde de cette doctrine, pour les conduire ensuite jusqu'à leurs dernières conséquences, les newmanistes n'ignorent pas que le cardinal aurait refusé d'accepter plusieurs de leurs conclusions, que lui-même ne poussa jamais jusqu'au bout ses propres principes, et que d'ailleurs, dans sa pensée qu'il ne se préoccupait aucunement de systématiser, des idées assez opposées pouvaient se rencontrer qui se complétaient et se corrigeaient mutuellement. De fait il serait assez malaisé de faire concorder rigoureusement certains passages de l'œuvre de Newman : notre logique de Français a peine à comprendre que le même auteur qui dans les discours d'Oxford mettait si fortement en lumière le caractère symbolique des formules dogmatiques, ait pu écrire d'autre part certains textes tels que ceux réunis par M. Bremond dans son étude sur le *dogmatisme de Newman*[3], et, qu'après s'être montré l'irréductible adversaire de la raison en matière de croyances religieuses, et avoir paru compter pour rien les preuves logiques, on puisse par ailleurs, comme dans telle page de l'*Idea of University* que cite le P. de Grandmaison, dresser tout un plan de défense de la foi selon la méthode la plus classique.

Ce serait une entreprise vaine que d'essayer de résoudre complètement

1. *Bulletin de litt. ecclés.*, mars 1907.
2. *Revue pratique d'apologétique*, 15 février 1907.
3. Introduction de la *Psychologie de la foi*.

ces antinomies, et de réduire à une parfaite unité les complexités d'une pensée qui savait embrasser, sans se soucier de les concilier logiquement, les aspects les plus opposés des choses. Exposer la philosophie newmanienne, ce ne peut être par conséquent qu'expliciter les tendances profondes de l'esprit de Newman, formuler les principes directeurs qui constituent sa pensée la plus intime. Et ces principes, il semble bien qu'il faille les chercher plutôt dans les écrits anglicans de Newman que dans ses ouvrages catholiques. C'est qu'en effet sa conversion n'a pas été sans influer sur sa philosophie religieuse elle-même : les notes qu'il ajouta dans les éditions catholiques de ses premiers ouvrages sont des plus caractéristiques à cet égard, et si dans la plus grande partie de la *Grammar of Assent* on retrouve presque l'accent antiintellectualiste des *University Sermons*, il y a cependant dans le texte même de ce livre des atténuations visiblement inspirées par le souci de ne pas trop s'écarter de l'enseignement ordinaire de la théologie catholique. Il n'est que juste de tenir compte de ces corrections, lorsqu'il s'agit d'apprécier au point de vue de l'orthodoxie les idées de Newman, et l'on est en droit de les opposer à ceux des disciples du cardinal qui accentuent dans sa doctrine ce que lui-même s'efforçait plutôt d'atténuer. Mais si l'on veut déterminer l'orientation naturelle de sa pensée, c'est bien à ses premiers écrits qu'il faut s'adresser, puisqu'ils sont issus de la spontanéité de son génie, dont aucun souci étranger ne venait alors contenir et diriger le libre essor. Tel est d'ailleurs l'avis du P. de Grandmaison, qui donne raison sur ce point aux biographes et aux critiques, quand il reconnaît que les atténuations apportées à sa pensée par Newman devenu catholique « se présentent plutôt comme des corrections ajoutées après coup pour satisfaire à un devoir que comme l'expression de convictions personnelles ».

M. Lebreton, qui loue à juste titre l'étude du P. de Grandmaison et adhère à ses conclusions, n'est point d'accord pourtant sur l'interprétation de la philosophie religieuse de Newman avec M. Bremond, auquel il reproche d'avoir exagéré l'antiintellectualisme du cardinal et la part qu'il attribuait à l'irrationnel dans l'acte de foi. M. Lebreton s'est attaché surtout à la formule que M. Bremond a proposée des principes de la philosophie newmanienne dans le résumé synthétique qui termine sa biographie psychologique du cardinal, et aux quelques textes qui appuient cette formule. Le primat de la conscience : c'est dans ces simples mots que le pénétrant analyste a cru pouvoir condenser quelques-uns des principes essentiels du newmanisme, la suprématie donnée à l'élément moral sur l'élément intellectuel, la préférence accordée aux lumières qui jaillissent du cœur sur celles qui procèdent de la raison raisonnante, à la voix intérieure de Dieu parlant à la conscience sur les preuves logiques de la doctrine religieuse. Il n'est que de presser un peu cette formule, et d'entendre par ce primat de la conscience « un pouvoir d'investigation, d'illumination et de juridiction suprême », pour voir poindre aussitôt ce que l'on peut appeler de mots un peu forts, et dont le sens aurait besoin d'être nettement précisé, le pragmatisme, le fidéisme et même l'agnosticisme newmaniens. M. Lebreton n'admet pas que Newman ait attribué à la conscience, c'est-à-dire en somme au jugement individuel, ce rôle prééminent dans l'adhésion aux vérités religieuses, et il soumet à une discussion serrée les quelques textes dont M. Bremond en cet endroit de son livre a illustré sa thèse. Ce qui ressort de cette discussion, c'est d'abord qu'il est parfois malaisé de déterminer le sens précis que Newman attachait à telle ou telle asser-

tion, mais que, autant qu'on en peut juger, dans les endroits où il affirme le plus nettement la suprématie de la conscience au sens de M. Bremond, il ne s'agit au moins généralement que de la religion naturelle, où la conscience est incontestablement la source et l'arbitre de la croyance, tandis qu'en matière de religion révélée c'est à une autorité extérieure, devant laquelle la conscience elle-même doit s'incliner, que Newman donne le dernier mot[1]. Sur ce point particulier de l'adhésion au dogme révélé, M. Bremond avait d'ailleurs indiqué avant M. Lebreton les restrictions que comporte le principe du primat de la conscience dans la philosophie newmanienne, quand il énonçait comme le troisième élément essentiel de cette philosophie le principe du *dogme intégral*. Il n'en reste pas moins que ces restrictions ne paraissent point être dans la logique stricte de la pensée de Newman, et d'ailleurs, quel que soit le sens précis de quelques textes plus ou moins obscurs, l'ensemble de son œuvre est assez clair, et laisse l'impression très nette d'une continuelle défiance à l'endroit de la raison spéculative, de la raison raisonnante, tandis qu'au contraire la part est faite très large dans la croyance à tous ses degrés au sens moral. L'opposition fortement marquée entre l'*assentiment réel* et l'*assentiment notionel*, d'une part, et d'autre part le rôle prépondérant attribué à cet *illative sense* qui fait l'unité de la théorie newmanienne de la connaissance, puisque la conscience et la foi n'en sont en somme que l'application à la religion naturelle et à la religion révélée, tels sont bien les deux points essentiels de la doctrine de Newman; ils montrent assez son originalité et l'impossibilité de la ramener à un intellectualisme même modéré. Il faut donc le reconnaître, les tendances foncières de l'esprit de Newman, sinon peut-être ses affirmations explicites, vont beaucoup plus loin que la doctrine de la certitude morale telle que l'a formulée M. Ollé-Laprune, et dans le domaine de l'apologétique ou même de la théologie, elles entraînent logiquement des conséquences autrement importantes.

Du vivant même de Newman, sa philosophie de la croyance avait rencontré des oppositions assez vives. Mais nul jusqu'ici ne l'avait soumise à une critique aussi précise et aussi rigoureuse que M. Baudin; et si le P. de Grandmaison est un juge moins sévère qui voudrait, on le sent, atténuer autant que possible son verdict, ses conclusions ne paraissent pas très différentes. Tous deux d'ailleurs commencent par rendre pleine justice non seulement au grand écrivain, mais aussi à l'admirable psychologue qu'était Newman, à l'initiateur qui, l'un des premiers, a essayé de plonger un regard pénétrant dans les obscurités de la vie intérieure profonde pour y saisir les mouvements les plus secrets de l'âme, et qui, en étudiant la logique spontanée de l'esprit, a révélé tout ce que supposent d'états d'âme presque inconscients les démarches de la raison elle-même. Que Newman ait ainsi ouvert la voie à des recherches fécondes, et qu'un esprit déjà formé ait tout à gagner à la fréquentation d'un analyste aussi pénétrant, qui excelle à mettre en lumière la complexité et la richesse des actes ou des états d'âme en apparence les plus simples, ni le P. de Grandmai-

1. Pour Newman d'ailleurs la religion révélée et la religion naturelle sont intimement unies, celle-ci étant également une sorte de révélation; et M. Baudin exposant sur ce point la pensée du cardinal a pu écrire, justement, semble-t-il, que « l'objet de la religion révélée n'est pas, à vrai dire, un ensemble de dogmes enveloppés dans la gaine d'événements historiques, c'est plus simplement la détermination précise des dogmes de la religion naturelle opérée par le christianisme expliquant à la conscience les énigmes du péché et du salut qu'elle ne saurait résoudre seule. »

son, ni M. Baudin ne songent à le contester. Seulement, lorsque ces analyses viennent à se coordonner en une philosophie, quand de ces descriptions minutieuses du *comment* de l'acte de foi, on veut tirer une théorie de la croyance basée sur l'expérience seule, ils se croient autorisés à porter un jugement tout différent. Le P. de Grandmaison a exprimé ses réserves de la façon la plus modérée, en disant que Newman, n'a pas les qualités du *formateur*. Cela exige en effet une doctrine complète et parfaitement équilibrée, et Newman ayant surtout fixé son attention sur les éléments affectifs de la connaissance, sa vision y a perdu en étendue ce qu'elle gagnait en acuité : il a trop négligé le rôle de la raison spéculative, lacune qui nuit gravement à l'harmonie de sa théorie de la croyance religieuse, et qui entraîne en même temps de fâcheuses conséquences, puisque, au dire du P. de Grandmaison, il se met par là dans l'impossibilité, au moins logiquement, de formuler une règle décisive qui permette de distinguer une fausse croyance d'une vraie. De plus on signale chez Newman certaines tendances dangereuses, tels qu'un certain scepticisme ou agnosticisme latent, qui sans doute étaient contrebalancées chez lui par d'autres dispositions tout opposées, mais qui risquent de s'épanouir librement chez des disciples trop confiants, qu'une solide formation antérieure n'aurait pas mis en garde contre les dangers de doctrines au premier abord très séduisantes. Ainsi, c'est la conclusion du P. de Grandmaison, Newman est un penseur trop original, trop personnel pour qu'on puisse en toute sécurité se mettre à son école[1].

Ce sont au fond les mêmes griefs qu'on retrouve formulés dans l'étude de M. Baudin, mais ils y sont développés, approfondis, et constituent un véritable réquisitoire qui, des premiers principes de la théorie de la connaissance jusqu'aux applications les plus détaillées de l'apologétique, suit la pensée de Newman, pour y dénoncer une philosophie inconsistante, rudimentaire, inconsciemment inspirée de la philosophie empiriste écossaise, une philosophie qui ne serait qu'en apparence fondée sur l'observation et l'analyse psychologique, qui au contraire serait une « assumption » antérieure chez Newman à toute expérience, que son expérience personnelle venait peut-être justifier après coup, mais sans qu'il fût autorisé par-là à tirer une conclusion générale, valable pour d'autres que pour lui. Il sera permis de trouver que sur ce dernier point au moins M. Baudin a été bien sévère. Sans doute le fidéisme qu'on reproche à Newman a pu dans une certaine mesure s'imposer à son esprit comme une attitude naturelle, avant tout essai de justification : intelligence portée au scepticisme et cœur avide de certitude, il devait être incliné à chercher la conciliation entre ces deux tendances opposées de son être dans une doctrine, qui soumettrait plus ou moins la raison elle-même à la suprématie de la foi.

1. Que l'influence de Newman ne soit pas toujours bienfaisante, ni pour tous les esprits, c'est ce que reconnaissent sans difficulté les plus fervents newmanistes. M. Bremond n'a pas craint de parler des « victimes » de Newman, ajoutant, il est vrai, qu'il n'est guère de *leader* religieux qui puisse être considéré comme un maître de tout repos. (*Newman, essai de biographie psychologique*, p. 114-117). La différence entre le P. de Grandmaison et M. Bremond, c'est que ce dernier ne juge l'influence du cardinal dangereuse que pour un tout petit nombre d'esprits, incapables de *réaliser* avec lui et après lui le monde invisible, et qui n'emporteront d'un contact un peu intime avec ses œuvres qu'une défiance plus grande pour les motifs intellectuels de croire. Le P. de Grandmaison au contraire semble voir, un danger dans la fréquentation de Newman pour tous ceux qui n'ont pas encore discipliné leur esprit par une solide formation scolastique.

Mais cette doctrine a dû être surtout le résultat des analyses aiguës auxquelles il soumit sa croyance personnelle, et aussi celle de la moyenne de l'humanité, telle qu'il put l'observer. Pourquoi lui faire reproche d'avoir justifié en somme la foi des simples, la « foi du charbonnier »? Ce fut de tous temps et c'est encore celle du commun des croyants : expliquer sa légitimité, puisque si elle n'est point à coup sûr un idéal elle demeure pourtant suffisante, déterminer sur quel ordre de certitudes elle se fonde, c'est un problème dont une philosophie intellectualiste a quelque peine à donner une solution satisfaisante, et où Newman était en droit de voir le problème essentiel de la foi. M. Baudin lui reproche surtout, il est vrai, d'avoir trop restreint son angle de vision, et de n'avoir soumis à son analyse que des croyances fidéistes, du genre de la sienne, foi des simples, foi des premiers chrétiens, foi des saints, et, en négligeant la foi des penseurs, théologiens, philosophes et apologistes, d'avoir faussé, par une sorte de pétition de principe les résultats de son enquête, et réduit en somme le large problème de la *foi* aux proportions du problème de l'*esprit de foi*. On ne saurait nier en effet que Newman n'ait guère étudié qu'un des aspects de la foi religieuse, et qu'il ait peut-être trop laissé de côté la justification rationnelle de la croyance. M. Baudin a grandement raison au point de vue où il se met de faire à l'intelligence une large place dans les préliminaires de l'acte de foi, et dans cet acte lui-même. Oui certes, il y a souvent des problèmes d'ordre philosophique ou historique à résoudre pour rendre la foi possible à des esprits exigeants, pour qu'elle ne leur impose pas une totale abdication de l'intelligence et n'aboutisse pas à une croyance aveugle. Mais cela même Newman l'a-t-il tellement oublié, encore que ce travail de la raison raisonnante ne lui parût pas essentiel à l'acte de foi lui-même? Il a cherché surtout à mettre en lumière les causes profondes de la foi, il a constaté que le plus souvent ces causes étaient très différentes des motifs de crédibilité d'ordre intellectuel, et que les raisons objectives de croire ne viennent généralement qu'après coup comme justification d'une croyance, qui en réalité ne repose pas sur eux. Il n'est pas sûr que ce résultat de ses observations psychologiques dût être infirmé, si on en étendait davantage le champ : peut-être reconnaîtrait-on que les causes réelles de la foi ne sont pas si différentes qu'on pourrait le penser chez les simples et chez les « intellectuels », et que chez ces derniers aussi les attraits du cœur, les aspirations de la nature pénétrée par la grâce ont plus de part dans la genèse de la foi que les arguments d'ordre rationnel[1]. On pourrait sans doute se poser le problème de la foi sous une forme toute différente, on pourrait en particulier considérer l'apologétique comme une discussion purement objective des propositions qui sont la base ou l'objet de la croyance. Mais à vouloir ainsi résoudre le problème dans l'abstrait en séparant les croyances des racines profondes par lesquelles elles tiennent au plus intime de l'âme et plongent jusque dans les obscurités de la vie subconsciente, ne risque-t-on pas

1. M. Baudin est d'ailleurs un philosophe trop averti pour ne pas tenir compte de ce point de vue. Son *intellectualisme*, si opposé qu'il soit aux tendances de Newman, n'est pas assez étroit pour aller jusqu'à prétendre que la foi appartienne à l'ordre de la science et relève de la raison pure. « La foi, écrivit-il, est le problème de tout l'homme celui dont la solution doit satisfaire tous nos besoins, problème de vie certes, de toutes nos vies, de la vie du cœur, de la vie de la volonté, et aussi de la vie de la raison, car même la raison est vie... Croire en Dieu, c'est s'attacher à plus et à autre chose que la vérité, précisément à la beauté et à la bonté. »

de rendre la question presque insoluble, en négligeant des éléments qui, pour ne pas se prêter à une généralisation abstraite, n'en sont pas moins, l'expérience le montre, des éléments nécessaires et essentiels?

C'est ainsi qu'un newmaniste pourrait, sur nombre de points touchés par M. Baudin dans sa critique, essayer de défendre les positions du Maître. De cette critique, il résulte du moins que la philosophie religieuse de Newman, difficile d'ailleurs à préciser dans les détails parce qu'on ne la trouve nulle part systématisée dans les œuvres du cardinal, ne forme pas par elle-même un ensemble suffisamment cohérent et solide pour pouvoir être mise telle quelle à la base de l'édifice théologique. Parmi les lecteurs de M. Baudin, les uns, adhérant jusqu'au bout à ses conclusions, jugeront que cette philosophie n'est pas seulement insuffisante parce que incomplète et trop peu coordonnée, mais qu'elle l'est radicalement, en raison des principes mêmes qu'elle implique; ils estimeront en conséquence que la théologie classique n'a qu'à s'enrichir des lumineuses analyses de détail que contiennent les œuvres du profond psychologue que fut Newman, sans rien emprunter à sa doctrine philosophique. D'autres, les disciples, qui pensent avec M. Bremond que « la *Grammar of Assent* sera pour les générations prochaines ce que la *Somme* de saint Thomas et le *Discours sur la méthode* furent pour les générations précédentes », ne seront sans doute pas ébranlés dans leur conviction, mais ils verront mieux en tous cas sur quels points et dans quel sens la doctrine du Maître a besoin d'être précisée, fortifiée et complétée[1]. Alors même d'ailleurs que leurs prévisions ne se réaliseraient pas, et que nous ne verrions pas se produire comme ils l'annoncent, un renouvellement de la philosophie religieuse dans le sens newmanien, les philosophes et les apologistes catholiques ne pourront pas plus se passer désormais de méditer la *Grammar of Assent*, que les théologiens d'étudier l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*. Et s'il s'agit d'assigner un rang à Newman parmi les penseurs chrétiens, les adversaires mêmes de sa doctrine ne pourront s'empêcher de souscrire au jugement que porte le P. de Grandmaison : « Mettons-le, dit-il, avec le Pascal des *Pensées*, au rang de ces maîtres originaux et pénétrants que nul apologiste ne saurait ignorer sans dommage, dédaigner sans présomption. »

***

Dans son livre sur l'*Origine du quatrième Évangile* (Paris, Ané, 1907), M. Marins Lepin, professeur au grand Séminaire de Lyon, s'attache à prouver contre toute une école critique, et en particulier contre M. Loisy, que le quatrième Évangile est bien, comme l'affirme saint Irénée, l'œuvre de l'apôtre saint Jean, dans son intégralité. Voici le résumé de son argumentation. L'Évangile est antérieur à 120. Il était déjà répandu et considéré comme très ancien vers 170-200. Les montanistes, les gnostiques de la deuxième génération et saint Justin (vers 155) l'ont connu et utilisé.

1. Les disciples les plus clairvoyants de Newman se rendent bien compte de cette nécessité de dépasser sur beaucoup de points la pensée du cardinal. M. Bremond pour sa part pense trouver dans la *philosophie de l'action* ce qu'il faut pour compléter la doctrine de Newman. « Cette philosophie, écrit-il, fournit à la pensée newmanienne les notes harmoniques et les justifications explicites dont MM. Baudin et de Grandmaison nous montrent qu'elle a besoin. Un scolastique trahirait sa propre conscience en prêchant le newmanisme. Un disciple de Maurice Blondel peut publier sans scrupule la *Psychologie de la foi*. »

Mieux encore, on peut constater son influence sur des écrits de la première moitié du second siècle, sur la *Didachè*, l'Épitre de Barnabé, celles de saint Ignace et de saint Polycarpe. Aussi y a-t-il accord presque parfait entre l'école critique et l'école conservatrice pour fixer la composition de ce document entre 90 et 110. Même unanimité morale pour affirmer qu'il a été écrit et publié dans la province d'Asie.

Après avoir constaté cet accord, M. LEPIN cherche à démontrer que saint Jean l'apôtre est venu à Éphèse et qu'il y est mort, que la tradition primitive est unanime à prétendre, et avec raison, qu'il est bien l'auteur de l'Évangile, que la comparaison de l'Évangile avec les autres écrits johanniques (épitres et apocalypse) confirme cette assertion, que l'Évangile lui-même témoigne que son auteur est « le disciple que Jésus aimait », que ce disciple prétend être un disciple réel, Jean fils de Zébédée, qu'enfin il est bien ce qu'il prétend être.

Cet ouvrage de M. LEPIN se distingue, comme son étude sur *Jésus-Christ, Messie et Fils de Dieu*, par une information très complète, une copieuse analyse des textes, et une parfaite courtoisie dans l'argumentation. Il nous a semblé constater chez l'auteur une pénétration et un sens critique plus développés que dans sa première publication. Il n'a assurément pas renouvelé un sujet envisagé depuis trente ans sous tous ses aspects, mais il donne à la solution conservatrice une ampleur et un degré de probabilité vraiment très remarquables.

Les chapitres les plus intéressants sont ceux qu'il consacre à la discussion du témoignage traditionnel et surtout à l'attribution, par les moyens de la critique interne, du quatrième Évangile à Jean fils de Zébédée. Je crains qu'il n'ait parfois voulu trop prouver. Est-il absolument nécessaire d'admettre que tout le chapitre XXI, est, dans sa forme actuelle du fils de Zébédée lui-même? Et comment prétendre que, si « notre Évangile n'est pas un ouvrage purement didactique, comme l'Imitation ou la Sagesse, c'est une Vie de Jésus, qui revêt les apparences de l'histoire et qui au moins dans une certaine mesure en a les réalités » (p. 242)? Cela manque assurément de nuances.

Le procédé constamment employé par M. LEPIN, et qui consiste à opposer les critiques les uns aux autres pour conclure en somme à la faillite de la critique, est un peu artificiel, je dirais presque sophistique, si l'on pouvait enlever à ce mot tout sens péjoratif. Après cela, M. L. a parfaitement le droit de penser que beaucoup de critiques ultra-symbolistes et allégorisants ne sont pas plus dégagés de préjugés que les ultra-conservateurs, et ces préjugés opposés mais également tenaces ne contribuent pas à éclaircir une question fort difficile en elle-même et des plus complexes. Est-elle même capable d'une solution définitive? Tant qu'on n'aura pas tiré au clair le témoignage de saint Irénée (et quels moyens a-t-on de le faire?) tant qu'on n'aura pas expliqué comment un apôtre palestinien a pu écrire un Evangile si différent, fond et forme, des synoptiques, tant qu'on n'aura pas fait le départ entre l'allégorie dont on n'est pas bien sûr d'avoir trouvé la clef et l'histoire, qui paraît tantôt bien attestée et tantôt douteuse, l'origine du quatrième Évangile demeurera passablement énigmatique pour les esprits impartiaux. Ce sera du moins le mérite de M. LEPIN d'avoir nettement et loyalement posé la question et d'avoir présenté une solution au moins aussi acceptable que la solution opposée. Tout cela nous fait souhaiter la prompte apparition du volume qu'il nous annonce sur le quatrième Evangile lui-même.

*
* *

D'un bulletin de théologie donné par le P. Paul BERNARD aux *Études* (5 mai 1907)[1] :

« Dans son excellente contribution à l'histoire de la confession dans l'Église catholique, le professeur Kirsch s'était efforcé d'établir qu'il n'y a pas plus de traces dans la période d'organisation primitive d'une pénitence disciplinaire sans confession, que d'une confession publique sans caractère sacramentel.

« A ces conclusions généralement adoptées par les historiens du dogme, M. GARTMEIER a cru pouvoir opposer les résultats d'une critique plus pénétrante, et l'on ne peut que louer le zèle consciencieux qu'il a mis à reviser les textes, à les grouper, à les discuter de nouveau dans un sens qu'il s'efforce de rendre aussi objectif qu'il le peut. Il ne semble pas, toutefois, que l'ouvrage réponde pleinement aux espérances que l'on était en droit de concevoir, ni même à toutes les promesses de l'auteur. Sans parler du titre qui nous annonce une histoire complète du dogme, alors que les documents mis en œuvre ne dépassent pas le VII[e] siècle, il faut bien reconnaître que M. GARTMEIER ne s'est pas toujours suffisamment dégagé de préoccupations d'ordre purement théologique et que les concepts et locutions de *forum internum*, *forum externum*, *quasi materia*, *ex opere operato* sont d'une époque bien postérieure à l'ère patristique, et tout à fait étrangers aux textes invoqués dans cette étude. Une méthode plus soucieuse encore d'exactitude eût évité avec le plus grand soin cette confusion.

« En cherchant à définir quelle est la matière suffisante et nécessaire de la confession, l'auteur se réfère au *Catéchisme romain* et au concile de Trente, sans qu'il soit possible de voir immédiatement si c'est une parenthèse ouverte en dehors de l'histoire, comme un rappel de la pensée dogmatique, ou si ce n'est pas plutôt un moyen d'éclairer rétrospectivement la route et de fixer au préalable le point vers lequel doivent converger toutes les issues. En réalité, la critique des textes antérieurs subit si bien l'influence d'une pensée préétablie et directement puisée à des sources postérieures, que la conclusion formulée par M. GARTMEIER ramène tout ce difficile problème, en quelque façon inextricable, à une solution aussi simple qu'inattendue.

« Notre enquête sur la nécessité de la confession, dit-il en propres termes, aboutit, pour les trois premiers siècles, à une si parfaite unanimité de témoignages, qu'il est impossible de s'y soustraire. Si tous les Pères des trois premiers siècles n'insistent pas sur cette obligation avec la même énergie que Cyprien, c'est qu'ils ne font, le plus souvent, que toucher ce point en passant... Nous ne faisons pas difficulté d'avouer toutefois que tous les témoignages allégués ne portent pas sur une confession spécialement faite au prêtre en vue de l'absolution. » On trouvera sans doute que cette restriction infirme singulièrement l'assertion; elle infirme plus encore la méthode, et c'est à ce point de vue surtout qu'il importe de se placer dans l'appréciation d'ouvrages qui traitent de matières si épineuses, si délicates, où, faute d'expérience et de précautions, de si lourdes fautes ont été si souvent commises.

1. *Die Beichtpflicht* (Ratisbonne, Manz, 1906).

« C'est ainsi qu'en ne prenant pas garde toujours à la différence des temps, M. GARTMEIER n'est pas sans s'exposer à quelques graves méprises ou erreurs d'interprétation. Au sujet du texte bien connu de saint Clément de Rome enjoignant aux perturbateurs de Corinthe « de se soumettre aux presbytres, et de recevoir la discipline pour la pénitence, en inclinant les genoux de leur cœur » (*Cor.*, 57), nous lisons, par exemple, cette curieuse réflexion : « Par *presbyteri*, il convient d'entendre les évêques, suivant l'usage de l'Église primitive. Seul l'évêque était le ministre légitime et ordinaire de la pénitence. Les prêtres n'avaient d'action qu'en vertu d'une délégation. Il est dès lors bien avéré que Clément veut faire ressortir dans ces paroles l'obligation de se confesser au prêtre ou à l'évêque. » Est-il besoin de rappeler que les mots ont un sens précis et que la première loi de la critique est de ne point l'altérer. M. GARTMEIER, en traduisant πρεσβύτερος ou *sacerdos* par prêtre, et non par évêque, dans les textes de Tertullien, de Cyprien, d'Ambroise, de Pacien, d'Augustin, et même de Léon le Grand, a fait, nous le craignons fort, le plus grand tort à sa thèse. Le texte où saint Augustin recommande au pécheur de s'adresser aux *antistites* pour recevoir la pénitence, (Serm. CCCLI., c. IX; P. L., t. XXXIX, col. 1545), est vraisemblablement apocryphe.

« Les textes empruntés à la Didachè, au pseudo-Barnabé, à saint Ignace d'Antioche ne sont pas étudiés avec plus d'acribie, pour employer le terme si cher à la critique allemande, et conduisent aux mêmes solutions hasardeuses ou ruineuses.

« On peut se rendre compte, à bien des indices même matériels, que l'ouvrage, entrepris avec de larges vues et un sérieux effort de mise au point, ne tarde pas à offrir une documentation de seconde main. C'est ainsi que l'auteur emprunte aux fascicules du *katholik*, et pas aux plus récents puisqu'ils portent la date de 1827, des extraits du *Petit Catéchisme* de Luther, qu'il aurait pu trouver, avec tous les éclaircissements nécessaires et le secours non moins indispensable du contexte, dans l'édition de Müller.

« D'après M. GARTMEIER, les premières attaques contre le dogme de la nécessité de la confession, ne seraient pas antérieurs aux violentes déclamations des Wiclefistes, et il appuie son affirmation sur l'autorité de Cambier. Dans les articles condamnés en 1277 par Étienne Tempier, évêque de Paris, on voit cependant que le caractère obligatoire de la confession n'est pas universellement reconnu. Déjà au temps d'Alcuin, cette erreur se retrouve dans le Languedoc, et les Vaudois niaient, tout au moins, la nécessité de se confesser à un prêtre.

« Si M. GARTMEIER n'avait pas négligé de se tenir au courant des principales publications françaises sur ce sujet, qui n'a point été abordé en Allemagne avec une suffisante ampleur, il eût évité bien des tâtonnements et des démarches malencontreuses. Il est assurément regrettable qu'un si vigoureux effort n'ait abouti qu'à maintenir la question pénitentielle dans les termes mêmes où elle était posée. »

* * *

Le 11 août 1905 mourait accidentellement près de Toula, en Russie, un prêtre français, l'abbé Gustave Morel, professeur de patrologie à l'Institut catholique de Paris. M. CALVET raconte sa vie dans un livre qui sera lu

avec un vif intérêt[1]. C'est que l'abbé Morel, frappé par la mort à trente-trois ans, au moment où sa riche nature, cultivée par un travail acharné, allait tenir enfin toutes ses promesses, a parcouru durant sa courte vie, toute vouée à l'étude, les étapes intellectuelles que parcourent tous ceux qui travaillent parmi nous. Successivement élève du grand séminaire de Saint-Dié, de l'école des Carmes et de la Sorbonne, il a traversé l'étude des mathématiques, de la théologie scolastique, de la philosophie moderne, des langues étrangères, pour se fixer dans l'histoire des dogmes et l'Étude des relations entre les Églises chrétiennes. Sa curiosité tout apostolique l'a mené successivement en Allemagne, en Angleterre, en Russie : il parcourait ce dernier pays, l'âme pleine de ces rêves d'union qui ont hanté déjà tant de grands cœurs et dépassent de beaucoup les perspectives de l'heure présente. Cette idée, qui a rempli ses dernières années et commençait à orienter vers un but défini les forces jusque-là un peu éparses de sa belle intelligence, suffirait à elle seule à conférer à sa figure une originalité bien marquée et à attirer sur le récit de sa vie l'attention de tous ceux qui sont curieux des choses de l'âme. Ce Vosgien robuste, dont l'intelligence méditative semblait prédestinée à se maintenir toujours dans l'équilibre d'une parfaite sérénité, s'était d'abord épris pour les belles synthèses de la philosophie traditionnelle. A lire superficiellement le livre de M. Calvet, on pourrait croire que la critique ne laissait plus rien debout de l'édifice du passé. Une lecture plus attentive et les extraits abondamment cités de la correspondance de Morel montreront que son bon sens et surtout sa forte piété l'ont retenu à temps sur la pente dangereuse. C'est cette vie intérieure intense, allant sans heurt de clarté en clarté, qui fait le principal charme de ce récit. C'est bien, comme dit l'auteur, la vie d'« un bon prêtre d'aujourd'hui ». Et c'est aux sources du dogme que s'alimente sans défaillance cette piété sacerdotale, qui permet à un jeune prêtre de se ressaisir à temps des engouements passagers et de juger avec une sévérité justifiée les intempérances d'une critique adogmatique.

La Rédaction.

Le Gérant : J. Gabalda.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

LE DÉCRET DU SAINT-OFFICE

Si nous voulions résumer en une formule synthétique toute la doctrine du décret *Lamentabili sane exitu* du Saint-Office, en date du 4 juillet 1907, nous n'en trouverions peut-être pas une meilleure que celle qui servait naguère à Son Éminence le cardinal Rampolla à définir l'œuvre de la Commission Biblique dont il est le président : « Fournir à l'enseignement catholique des règles sages et sûres, qui, en s'enrichissant des vraies conquêtes de la science, ne s'écartent pas des traditions inexpugnables de l'Église..., en ces temps si travaillés par le doute universel et par l'évolutionnisme rationaliste » (*Lettre à l'abbé primat des Bénédictins,* 30 avril 1907).

Retenons le mot saisissant de *tradizioni inespugnabili della Chiesa.* Le Saint-Office n'a pas eu à cœur de défendre autre chose : et c'est ce qui caractérise son décret qui est d'être, dans les propositions qu'il frappe, d'une clarté au-dessus de toute controverse.

Les propositions I-VIII ont trait au magistère de l'Église et condamnent les distinctions et les finesses par lesquelles certains essayaient d'éluder, de diminuer, de réduire à une simple police extérieure l'autorité doctrinale dans le catholicisme.

Les propositions IX-XII visent l'inspiration de la sainte Écriture, dans son auteur qui est Dieu, dans son effet qui est l'inerrance, dans le devoir qu'elle impose à l'exégète de ne jamais oublier le caractère surnaturel des livres dont il traite.

Les propositions XIII-XIX concernent quelques points fondamentaux de la critique néo-testamentaire : elles proclament l'authenticité des paraboles évangéliques et l'his-

toricité de saint Jean; elles proscrivent l'abus qu'on a fait de la tradition rédactionnelle pour expliquer la genèse des récits évangéliques : elles mettent les catholiques en garde contre une estime déréglée des critiques non catholiques.

Les propositions XX-XXVI ont trait à la foi. Elles condamnent la notion naturaliste de la révélation, que l'évolutionnisme religieux prétendait substituer à la notion surnaturelle. Elles condamnent la distinction par laquelle certains prétendaient distinguer les assertions de foi et les vérités de fait. L'assentiment de la foi ne se fonde pas sur une accumulation de probabilités. Les dogmes de la foi ne sont pas des préceptes d'attitude morale, mais des règles de croyance : ceci contre le pragmatisme.

Les propositions XXVII-XXXVIII regardent la Christologie. Le dogme de la divinité du Christ n'est pas une traduction par la conscience chrétienne de la notion de Messie. Le Christ s'est donné comme Messie, mais le nom de Fils de Dieu n'équivaut pas au nom de Messie, car il exprime que le Christ est vrai et naturel Fils de Dieu. La proposition XXXI condamne la théorie des christologies successives. Les propositions XXXII-XXXV sont une défense de la conscience et de la science du Christ. La résurrection du Christ est un fait historique démontrable. La doctrine de la Rédemption n'est pas une interprétation paulinienne, mais bien un enseignement du Christ même.

Les propositions XXXIX-LI condamnent les explications naturalistes et évolutionnistes sur l'origine des sacrements, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre, le mariage.

Les propositions LII-LVI regardent l'ecclésiologie : l'institution de l'Église par le Christ, l'immutabilité de la constitution organique de l'Église, le droit divin de la primauté de saint Pierre. Les dogmes, les sacrements, la hiérarchie ne sont pas le produit de la pensée chrétienne superposant des apports extérieurs à un petit germe latent dans l'Évangile.

Les propositions LVII-LXV visent les principes mêmes de l'évolutionnisme religieux. Il n'est pas vrai que l'Église soit ennemie du progrès des sciences en général, et pas davantage des sciences théologiques. Mais la vérité n'est pas dans une perpétuelle évolution, comme si elle se transformait sans cesse avec lui, par lui et en lui. Le Christ n'a pas inauguré un mouvement religieux qui s'adapte et doive s'adapter indéfiniment à l'évolution de l'homme et des sociétés : mais il a apporté une doctrine ferme, toujours identique à elle-même à travers les âges, ayant la même signification aujourd'hui qu'au premier jour, irréformable. Vaine est donc la pensée de ceux qui rêvent de la transformation du catholicisme en une religion adogmatique.

On le voit, le décret du 4 juillet n'est pas une énumération sans ordre : c'est une *somme* d'une structure doctrinale puissante. Il n'est aucun théologien, ayant suivi attentivement les controverses de ces sept dernières années, qui ne reconnaisse tout de suite, dans le choix même des termes dont on a usé le Saint-Office, l'expression originale de chaque erreur visée, si exacte a voulu être Rome. Le Saint-Office n'a pas cité de noms d'auteurs, encore qu'il l'aurait pu faire, comme il l'a fait parfois : ici c'est un corps d'erreurs, qui devait être pris en soi, impersonnellement, et frappé en soi. Le mot de « modernisme » n'est pas prononcé, qui est un mot équivoque, imprécis : mais la chose est saisie, et cette chose, c'est ce *christianismus quidam non dogmaticus* que la soixante-cinquième proposition qualifie de *protestantismus latus et liberalis*. Cette soixante-cinquième proposition est, à sa manière, la conclusion de tout ce qui précède; elle renferme une sorte d'ironie dont tous les termes méritent d'être pesés : *Catholicismus hodiernus*, comme s'il y avait un catholicisme d'aujourd'hui, autre que celui d'hier. *Cum vera scientia componi nequit nisi transformetur...* Transformé : vous entendez qu'on n'use plus du mot désuet et discrédité de réforme : transformé, on n'a qu'à laisser faire, et il n'y a plus de catholicisme,

mais il y a ce, je ne sais quoi qui n'a de nom en aucune langue et qu'on désigne par l'euphémisme de protestantisme libéral.

Ce christianisme non dogmatique est l'aboutissant inévitable de l'évolutionnisme, dès qu'on applique le principe de l'évolutionnisme à l'histoire de la révélation. On ne conçoit plus la révélation que comme la conscience acquise par l'homme de sa relation avec Dieu (propostion XX), relation sans parole, relation véritablement unilatérale, puisque l'homme prie sans même savoir si Dieu l'entend, relation qui n'est que le frisson que donne l'inconnaissable au cœur de l'homme, relation que nul ne saurait sans duperie appeler révélation. A défaut de révélation proprement dite, on aura le « fait religieux » : autre source de duperie verbale. Car, au fond, le fait qu'on appelle religieux n'est religieux que par l'interprétation que le fidèle lui donne. Il n'y a pas de « vérités descendues du ciel », il n'y a qu'effort laborieux de l'esprit humain, et l'homme tire de son propre fond tout ce qu'il croit recevoir d'un Dieu bon et secourable (prop. XXII). Le christianisme adogmatique a cette psychologie religieuse pour point de départ.

L'histoire aura pour tâche de vérifier l'origine de tout dogme, de tout sacrement, de toute institution, en fonction de l'effort laborieux de l'homme, ou simplement des accidents et des nécessités historiques. Le Christ sera une création de la foi de ses fidèles, création lente, création spontanée : nous prenions les Évangiles pour des récits sincères, alors que, saint Marc aussi bien que saint Jean, ils ne sont que des témoins de la foi croissante et créatrice (prop. XIII-XVIII). La foi est allée se proposant ainsi toujours à elle-même son objet; se l'exprimant en des formes qui de juives sont devenues grecques, qui de subtiles sont devenues concrètes, qui de morales sont devenues sacramentaires, qui de sociales sont devenues hiérarchiques et sacerdotales; on a eu des dogmes, des sacrements, l'Église, tout cela bien étranger certes à la pensée de Jésus de Na-

zareth, qui était, lui, si loin de songer à fonder rien qui durât, persuadé qu'il était de la fin imminente de tout!... Il y a là, pourquoi ne pas le dire? une analyse de l'*Évangile et l'Église,* menée par le Saint-Office avec une objectivité souveraine.

Pourquoi ne pas le dire, aussi bien? Le décret de Rome apporte une profonde consolation à tous ceux qui, depuis 1900, en France, avaient clairement perçu tout le système d'erreurs aujourd'hui condamnées, l'avaient attaqué sans biaiser, à haute et intelligible voix, sans s'affubler de faux noms, — et avaient été pour ce fait couvert d'injures, que la *Revue critique,* il n'y a pas un mois, renouvelait encore à notre adresse, sous la signature A. L. — Il était entendu que nous étions des dénonciateurs, que nous dénoncions d'anciens amis, dont nous déformions la pensée pour la mieux dénoncer : nous étions des pharisiens, je ne sais quoi de plus qui était au-dessous de toute qualification. Il y avait jusqu'à de nos amis pour s'émouvoir de cette campagne et craindre pour nous... On voit s'il s'agissait en tout cela de querelles de personnes ou d'écoles, aujourd'hui où l'Église elle-même déclare défendre, dans les thèses que nous défendions, ses « traditions inexpugnables ».

Pourquoi ne dirions-nous pas que le décret du Saint-Office est marqué au coin d'une précision remarquable en ce qui touche aux progrès que nous souhaitons de voir réalisés? C'est la marque personnelle de Pie X, oserions-nous penser. Le cardinal Merry del Val parlait naguère, dans une lettre publique à un évêque italien, M^gr^ Boschi, du Souverain Pontife, « à qui ne plaît pas le dédain des doctrines traditionnelles, comme ne lui plaît pas la peur de tout progrès scientifique » (*non piace il timore di ogni scientifico avanzamento*). Le décret du 4 juillet s'exprime exactement dans le même sens, car c'est tout le sens de la proposition LVII : est condamné, en effet, quiconque dit que l'Église est hostile aux progrès des sciences naturelles (c'est-à-dire purement humaines) et des sciences théologiques : d'où il suit que l'É-

glise professe solennellement sa sympathie pour les progrès des sciences théologiques. Cette proposition LVII n'était pas nécessaire à l'économie doctrinale du décret ; à première vue, elle pourrait sembler un hors-d'œuvre ; en réalité, elle souligne l'intention du Saint-Siège, qui est, quand il condamne l'erreur, de ne pas cesser de croire aux progrès des sciences divines, aussi bien que des sciences humaines, et d'encourager également leur *avanzamento*. C'est peut-être parce que certains auraient pu prendre occasion de tout le décret pour se montrer hostiles aux progrès des sciences théologiques, que Rome a pris soin de dire que l'Église n'est pas de cet esprit.

Avanzamento ! Pas n'est besoin de constituer des ligues clandestines « pour la culture ! » Le décret du Saint-Office, à sa manière, est un programme de travail, comme le fut à sa manière aussi l'encyclique *Rerum novarum*, l'encyclique *Æterni Patris*, l'encyclique *Providentissimus*. En condamnant des erreurs, il pose des thèses qu'il appartient à l'enseignement catholique ordinaire d'entendre, d'établir, de défendre, de développer. Des catholiques, pour qui nous avons une vénération profonde, nous disaient, à nous théologiens, exégètes ou historiens : Pourquoi aborder ces questions nouvelles et difficiles ? Pourquoi ? mais parce qu'elles se posent à tout esprit qui se tient au courant des études religieuses. Nous ne demanderions pas mieux que de ramener toute la christologie aux cinquante-neuf questions de la *Pars tertia* de la *Somme* de saint Thomas ; et certes ce n'est pas une christologie différente qu'expriment les propositions XXVII-XXXVIII du décret du Saint-Office, mais ce sont autant de difficultés dont la discussion n'est pas dans la *Somme*, ni même la méthode applicable à cette discussion. Le champ de la théologie s'étend et la discussion se déplace. Le Saint-Office n'a pas écouté le conseil que d'aucuns lui donnaient de rappeler les principes posés par la constitution *Dei filius* et de s'en tenir là ; le Saint-Office est entré dans le vif des problèmes soulevés par la critique radicale

d'aujourd'hui. Par cette démarche hardie, si nous pouvons ainsi parler, le Saint-Office justifie tous ceux qui parmi nous estimaient urgente, nécessaire, cette « extension théologique ».

Laissons donc à leurs gestes de colère et de défection les catholiques que le décret du Saint-Office déconcerte, parce qu'il les a visés et atteints tout droit dans leur tâche équivoque. Pour nous, fortifiés par ce décret, nous sentons notre tâche grandir. Si tant d'erreurs ont été possibles, c'est que l'enseignement catholique ordinaire ne les avait pas prévenues. Cet enseignement a besoin d'être stimulé à avancer et à produire : combien n'ont qu'à jeter les yeux sur le décret du Saint-Office pour constater de quel retard ils retardent dans la défense de la Vérité? Nous sommes les premiers à nous adresser ce reproche et à redire, plus convaincus que jamais, le vieux mot romain : *laboremus*.

23 juillet 1907.

QU'EST-CE QUE LA FOI?

D'APRÈS M. MALLET. [1]

Qu'est-ce que la Foi? Est-il sujet d'une actualité plus saisissante? Et quand l'auteur est un disciple décidé de la méthode d'immanence, ou plutôt le théologien de la nouvelle école d'apologétique [2], — qui ne se réjouirait d'avoir enfin le mot de l'énigme, et d'apprendre d'une voix autorisée quelle est la notion de la foi dans cette école? Aussi l'avons-nous lu avec autant d'attention que de bienveillance.

Que M. Mallet excuse la sincérité de notre appréciation : cette sincérité nous la devons à notre estime pour la loyauté de ses intentions, et aussi à l'intérêt que mérite l'école qu'il représente; notre attente a été bien déçue. Nous espérions voir des notions d'abord complexes et, si l'on veut, confuses par la nature même des questions, s'éclairer peu à peu par une pénétrante analyse des éléments qui les composent. C'est juste le contraire qui a lieu : au début des problèmes posés se présente la doctrine nette et limpide du concile du Vatican; puis, quand on croit que les explications vont clarifier les difficultés, on s'aperçoit vite que les nuages s'amoncellent, et, chaque page ajoutant une confusion de plus, on en est réduit à se demander à la fin de chaque question

1. En octobre 1905 la *Revue du clergé français* ouvrait un concours sur la question des rapports de la science et de la foi. Couronné à la suite de ce concours, le mémoire de M. l'abbé F. Mallet, l'auteur des études récentes si discutées sur le cardinal Dechamps, fut publiée dans les numéros des 1er et 15 août 1906 de cette *Revue* sous le titre : *La Foi et la science*. Il vient de paraître sans changement (sauf son nouveau titre) dans la collection *Science et religion* (Paris, Bloud, 1907).

2. On n'a pas oublié les interviews publiées par M. Mallet dans la *Revue du clergé français*, en avril et mai 1904.

quelle est la théorie adoptée par l'auteur, et sur quelles preuves elle s'appuie.

Dans l'intérêt même des discussions sur un sujet qui reste, plus que jamais, à l'ordre du jour, on nous saura gré de donner d'abord quelques exemples de ces confusions, puis d'en découvrir une des causes principales dans la méthode qu'on a adoptée.

I

« Si l'on ne commençait par se rendre exactement compte de ce qu'est la foi *dans l'ordre naturel*, on ne saurait analyser complètement ni justifier, dans la mesure où il convient de le faire au point de vue de la raison, la foi catholique » (p. 6). M. Mallet étudie donc d'abord la foi naturelle, et distingue avec raison deux sens de ce mot dans la philosophie contemporaine.

1° La *Foi au témoignage* est la première; elle consiste à se fier, sans vue directe, à la parole de quelqu'un qui sait. C'est donc une affirmation pour des raisons *extrinsèques* à ce qui est objectivement affirmé, et, dans ce sens, le problème scientifique de la foi se ramène principalement à la critique du témoin et du témoignage : le témoin a-t-il la science et la sincérité qui le rend digne d'être cru sur parole? le témoignage est-il bien authentique et ne prête-t-on pas au témoin une affirmation qu'il n'a pas formulée?

2° Une seconde foi bien différente est celle que le kantisme a acclimatée en philosophie depuis plus d'un siècle. « Elle consiste, dit M. Mallet, à affirmer par des raisons subjectivement suffisantes mais *objectivement indémontrables* et qui dès lors n'ont rien d'apodictique, des vérités qui n'ont aucun rapport avec un témoignage quelconque, si ce n'est celui de la conscience strictement individuelle; l'assertion de l'entendement se fonde donc sur un décret de la volonté tel qu'il y a kétérogénéité entre la raison de la science et la raison de la croyance, mais sans qu'intervienne la considé-

ration d'une autorité étrangère à l'autonomie morale du sujet » (p. 12). D'après cette conception, la foi s'attache « à ce qui ne saurait être su, de science, par aucun homme, à ce qui ne comporte pas d'être prouvé et communiqué méthodiquement, universellement, à ce qui suppose, pour être affirmé avec conviction, un acte de volonté qui supplée à l'insuffisance des arguments rationnels » (p. 9). Ainsi, d'après Kant dont la doctrine a été reprise et vulgarisée dans tous ses traits essentiels par le néokantisme, après que la critique de la raison pure a constaté ses vains efforts pour démontrer l'existence de Dieu, la raison pratique ayant affirmé d'une façon catégorique le devoir, ne tarde pas à s'apercevoir que le devoir lui-même chancellera sur sa base et ne sera point réalisé si l'homme n'affirme en même temps Dieu, la liberté et l'immortalité. Le kantisme proclamera donc, non point que l'existence du devoir dépend de l'existence de Dieu ou de la liberté — notre raison ne peut rien savoir dans cette sphère — mais que la réalisation du devoir exige notre affirmation (gratuite et sans preuves rationnelles) de ce qu'on a appelé les trois postulats : Dieu, liberté, immortalité. Cette affirmation dépourvue de preuves objectives, mais appuyée sur un acte de volonté inspiré par des motifs moraux, Kant l'appela *foi* et la philosophie contemporaine continue à appeler de ce nom toute affirmation libre de l'ordre métaphysique, et surtout de l'ordre religieux, que l'on suppose insuffisamment fondée en raison.

Cet exposé limité à ces grandes lignes, ne peut être sujet à discussion : il est incontestable que ces deux sortes de foi existent, quoi qu'il en soit de leur légitimité. Mais où nous ne pouvons suivre M. Mallet, c'est dans la critique qu'il en fait, ou plutôt dans le système qu'il essaie de leur substituer en les fusionnant l'une avec l'autre.

Pour nous, en effet, la foi au témoignage est une source très légitime de certitude dans la sphère de l'histoire ou des faits, pourvu qu'on applique avec discrétion les règles de la critique. Mais cette foi au témoignage n'a plus de rôle dans

l'ordre philosophique : puisque nous examinons l'ordre naturel, le témoignage de Dieu est exclu par hypothèse, et le *magister dixit* appliqué à un maître humain, n'a plus cours en philosophie. — D'autre part la foi néokantienne aux réalités morales et religieuses sans preuves rationnelles, en vertu d'un choix libre inspiré, dit-on, par les nécessités de l'action, est essentiellement anticritique, ainsi que cela a été démontré mille fois, par les esprits les plus dégagés de préjugés théologiques : tels M. Fouillée dans l'*Avenir de la métaphysique*, M. Cresson dans le *Malaise de la pensée philosophique*. Au fond, cette foi sans preuves est toujours déraisonnable, puisque l'esprit affirme ce dont il ne voit la vérité, ni directement en l'objet lui-même, ni indirectement dans un témoignage autorisé. Elle est de plus pratiquement insincère, puisque l'esprit, inconsciemment, essaie de se mentir à lui-même *en affirmant comme certain ce qu'il sait très sûrement n'être pas certain* : logiquement elle aboutit au subjectivisme, et le plus souvent au scepticisme.

Bien différent est le jugement de M. Mallet. La foi morale des néokantiens ne lui paraît pas si étroitement enchaînée au subjectivisme qu'on ne puisse l'en dégager : il s'agit pour cela de la fusionner avec la foi au témoignage, de les compléter l'une par l'autre, et de les expliquer dans le sens de l'apologétique de l'immanence. C'est là sans doute ce que veulent dire ces formules assez obscures : « En ces dernières années, le progrès de la philosophie a semblé lié à l'effort tenté par quelques philosophes catholiques pour reprendre et compléter les uns par les autres tous ces éléments épars et pour réintégrer dans la théorie de la foi, les notions qu'une évolution incomplète ou une pensée fragmentaire laissaient à l'état de thèses exclusives. Ils ont voulu équilibrer le côté intellectuel et le côté volontaire, le caractère personnel et, si l'on peut dire, le caractère altruiste (?) et universaliste de la foi ; et, maintenant d'une part la valeur rationnelle, ils ont appelé, d'autre part, l'attention sur les conditions morales de la libre adhésion » (p. 12).

Et après avoir affirmé qu'il faut aimer la Vérité comme un Être, et ne pas la traiter comme un simple objet d'étude dont on disposerait à son gré », M. Mallet conclut par une définition de la foi que nous recommandons au lecteur, en lui rappelant qu'il s'agit de l'ordre naturel et de pure philosophie.

« En cette acception qui retrouve le sens originel enrichi de tous les apports des analyses philosophiques, le mot *foi* désigne donc *le mode le plus normal, le plus vivant, le plus synthétique, le plus humain de la connaissance raisonnable.* Croire ainsi, ce n'est pas affirmer *simplement par des raisons extrinsèques et d'après un témoignage oral;* ce n'est pas non plus attribuer à la volonté le pouvoir arbitral de dépasser l'entendement; c'est *vivifier les raisons démontrables et démonstratives* par l'adhésion de tout l'être; c'est joindre le complément d'un consentement cordial, volontaire et pratique, à l'assentiment raisonnable et rationnel : car il ne s'agit pas seulement d'atteindre et de prouver l'être *ut verum*; il faut encore, quand on l'a touché par la pointe de la démonstration spéculative, en pénétrer la richesse, en égaler davantage le contenu, le voir, le vouloir et l'épouser *ut bonum*. Bien plus on ne peut l'affirmer réellement par l'esprit sans déjà « par la prière naturelle de l'attention et par l'accueil de la bonne volonté » en accepter la présence, même avant de savoir distinctement ce qu'il est » (p. 13).

Loin de moi de méconnaître tout ce qu'il y a d'élevé et de touchant dans ces mystiques épousailles de l'âme et de « l'Être envisagé *ut bonum* » par « la prière de l'attention » ! Mais je suis en ce moment philosophe, et non poète : je cherche à comprendre quel peut bien être dans l'ordre de la philosophie naturelle, cet acte de connaissance mêlé de « témoignage oral », puis « de raisons démontrables et démonstratives », enfin d'amour très mystique, et qui s'appelle *foi* : je m'avoue totalement impuissant.

Quel témoin en effet faites-vous intervenir dans cet acte de l'âme qui épouse le Bien? Est-ce Dieu lui-même? Mais dans l'ordre naturel comment parler de révélation divine? Aussi ne puis-je saisir l'insistance à introduire ici le témoignage, les motifs de crédibilité, « le traditionalisme, autre forme du fidéisme » (p. 10). Serait-ce donc un témoignage humain? Mais celui-ci a son domaine parfaitement délimité

par les règles de la critique dans l'ordre des faits : il serait trop imprudent de se fier à des affirmations d'autres hommes pour épouser l'Être *ut bonum !*

De plus, quelles sont « ces raisons *démontrables et démonstratives* » qui interviennent dans cet acte de foi naturelle ? Jusqu'ici toute affirmation appuyée sur des raisons démonstratives distinctes du témoignage, recevait un nom bien différent de la foi. On l'appelait *science* et je ne vois pas bien ce qui peut lui manquer pour justifier ce nom. Kant et ses disciples ont appelé *foi* leur affirmation de Dieu, précisément parce qu'ils ne reconnaissaient point de pareilles raisons démonstratives. Mais vous qui les proclamez si nettement, pourquoi refuser d'y voir de la science ? Mystère. Il est vrai que nos contemporains, même quand ils sont sagement intellectualistes, appellent volontiers *croyance* « l'assentiment de notre esprit à ce que nous inférons du donné sur l'au-delà : *fides argumentum non apparentium*. Ainsi comprise, la croyance enveloppe toute la métaphysique, à savoir la cosmologie et la psychologie rationnelle aussi bien que la théodicée. Elle domine l'histoire tout entière, elle pénètre la science expérimentale par tous ses pores ; il n'y a que la logique et la mathématique formelles qui échappent à son empire[1] ». L'entendez-vous ainsi ? Il ne semble pas, si on tient compte de vos explications.

Vous distinguez, en effet, entre ce que nous *savons* de Dieu, et ce que nous *croyons* de lui : « A plus forte raison s'il s'agit de l'Être des êtres, de la Cause première, de Dieu, dont la raison prouve et *sait* avec certitude qu'*il est*, on ne saurait se borner à cette affirmation abstraite, ni la traiter comme une idée, comme un objet d'étude : il faut *croire à Dieu*, réel d'une réalité personnelle et intérieure à elle-même, afin de connaître un peu *ce qu'il est* » (p. 15).

Félicitons M. Mallet d'avoir, dans ces lignes, affirmé que la raison « prouve et *sait* avec certitude » que Dieu existe :

1. C. Piat, *De la croyance en Dieu*, p. 16.

il y a quelque courage aujourd'hui à parler ainsi, et M. Mallet s'est sans doute rendu compte qu'il s'exposait à être mis au ban « de la philosophie moderne », par une assertion d'un intellectualisme si démodé.

Mais il ajoute « qu'il faut croire à Dieu... *afin de connaître un peu ce qu'il est* ». Ici je ne comprends plus : quand la raison sait qu'*il est,* ne connaîtrait-elle pas un peu *ce qu'il est*? Est-ce un mot vide de sens que la raison aurait démontré? N'est-ce pas plutôt une réalité, un être personnel que l'on doit affirmer comme la source des êtres? Connaître un peu ce qu'il est, est un préliminaire indispensable à l'acte de croire en lui.

Il reste une dernière explication, et celle-là bien chère aux nouveaux apologistes : « Il faut *croire en Dieu,* en s'efforçant de nous donner à lui, afin qu'*il soit en nous,* par l'accueil de notre liberté, ce qu'il y est du droit de sa puissance et de sa souveraineté. » En deux mots, il faut croire en Dieu, c'est-à-dire l'aimer. A cela je n'ai qu'une réflexion à rappeler : le genre humain, dans son bon sens et même dans sa philosophie, a toujours distingué ces deux tendances de l'âme : affirmer et aimer; même par rapport à Dieu, quoi que l'on pense du morcelage tant redouté par certains esprits, ces deux actes sont si distincts que l'affirmation de Dieu existe, hélas! trop souvent sans le don du cœur. Libre à vous sans doute de réunir dans le seul mot de foi deux actes si différents, et de dire : « La foi nous apparaît donc comme une disposition normale, comme *la synthèse de nos puissances de connaître, de vouloir et d'aimer,* en face des êtres capables eux-mêmes de science et de bonté, et, au degré suprême, en face de Dieu » (p. 15). Mais vous avouerez bien que cette confusion de deux actes si différents n'ajoutera qu'une obscurité de plus; et, lorsque à la question : qu'est-ce que la foi dans l'ordre naturel? vous aurez répondu : la foi en Dieu c'est l'amour de Dieu, le problème restera tout entier. Ce Dieu, comment puis-je l'affirmer? Est-ce à la manière de Kant, sans motif rationnel? Est-ce à

la façon d'Augustin, de Thomas d'Aquin, de Leibniz et de l'ancienne philosophie intellectualiste ? Là est la question et votre étude n'y a pas nettement répondu.

II

Si de l'ordre naturel nous passons à la foi chrétienne, serons-nous plus éclairés ? Il serait malaisé d'accumuler plus de nuages sur un sujet déjà assez compliqué. Comment la foi est-elle en même temps raisonnable et libre ? Comment peut-on concilier la vue de preuves certaines d'une révélation divine et infaillible avec la nécessité pour croire d'une impulsion libre de la volonté, sous l'action de la grâce de Dieu ?

A ce problème, spécialement étudié en notre siècle ballotté entre un rationalisme incrédule et un fidéisme irrationnel, les théologiens répondent par une analyse très pénétrante de l'activité de notre raison et de sa dépendance par rapport à la volonté. Ils pensent que la question a été obscurcie par un préjugé trop répandu, à savoir que toute manifestation de preuves certaines entraîne nécessairement l'assentiment et fixe à jamais l'esprit dans l'affirmation démontrée. Si donc notre raison parvient à prouver que toute parole de Dieu est infailliblement vraie et que le christianisme a été vraiment révélé par Dieu, il en résulterait que notre esprit ne pourrait examiner loyalement ces preuves sans être mis dans l'impossibilité de nier une religion reconnue parole de Dieu.

Mais une analyse plus subtile démontre que même dans la manifestation de preuves certaines, il faut distinguer divers degrés de clarté ou d'évidence. Parfois la vérité se manifeste avec tant d'éclat que la raison, n'ayant devant elle qu'un objet pleinement lumineux, est nécessairement entraînée à l'assentiment : vainement ferait-on effort pour nier notre existence, les vérités immédiates, les conclusions

d'un raisonnement facile. D'autres fois au contraire la vérité se manifeste à l'esprit avec moins d'éclat. Prenons pour exemple l'existence de Dieu; les preuves, il est vrai, ne concluent pas seulement à la probabilité, mais à la certitude d'une cause première; mais cette cause première est si mystérieuse, que les difficultés surgissent aussitôt, difficultés insolubles directement, et par suite renaissant toujours à mesure que l'esprit les rejette. Dans ce cas, l'esprit n'est point *fixé* par la vision à une affirmation constante de cette vérité : il restera indécis entre des affirmations et des négations successives, jusqu'à ce qu'un acte libre intervienne ordonnant à l'intelligence, non pas d'affirmer *plus qu'elle ne voit* mais d'affirmer désormais sans hésitation ni crainte *ce qu'elle voit* appuyé sur des preuves certaines, malgré des difficultés apparentes qui pourront encore soulever des doutes involontaires.

Telle est, si on la comprend bien, la pensée des grands scolastiques. Ils se demandaient avec Suarez si les preuves de l'existence de Dieu constituent une véritable démonstration : oui certes, répondaient-ils, les arguments ne concluent point seulement à la probabilité, mais à la certitude : cela n'empêche pas qu'un esprit opiniâtre (*pertinax*) ne puisse les nier. Ils distinguaient donc implicitement, eux aussi, deux sortes de démonstration, l'une si claire que nulle opiniâtreté ne lui résiste, l'autre, moins éblouissante, exposée à des difficultés qu'un esprit opiniâtre peut repousser. Et c'est à cette dernière catégorie qu'appartiennent les preuves de Dieu et de la Révélation.

Nous voilà bien loin de l'horizon de M. Mallet; il ne fait même pas allusion à cette explication de la liberté de la foi, et, envisageant la question sous un autre angle, il distingue trois éléments : le jugement de crédibilité, le jugement de *crédentité*[1], la spécification de l'acte surnaturel.

1. *Crédentité* est un mot récent et barbare, à qui nous ne souhaitons pas de longs jours; il est très mal formé et *crédendité*, seul logique pour exprimer l'obligation de croire, n'est pas plus harmonieux.

Sur la crédibilité de la foi et les preuves qui l'appuient, M. Mallet a écrit deux pages, les meilleures de son étude, et que, sauf une grave réserve que j'aurai à faire, signerait le partisan de plus décidé de l'ancienne apologétique : preuve que les discussions sur ces problèmes ne sont pas aussi stériles que plusieurs l'imaginent. Plus de ces dédains irrespectueux dont on enveloppait trop souvent les « preuves extérieures » de la révélation. M. Mallet les met en première ligne et leur donne le pas sur les motifs d'expérience psychologique :

« Il faut donc bien qu'interviennent, sous une forme naturellement perceptible, des marques spéciales du dessein surnaturel de Dieu et de son action par elle-même mystérieuse, de sa bonté pour ainsi dire anormale. La dérogation que la grâce apporte invisiblement à l'ordre métaphysique en faisant de l'homme pécheur l'enfant de Dieu, le racheté du Christ, s'exprime analogiquement par *une dérogation visible dans le monde physique et moral.* »

Et plus loin : « Il faut encore partir des marques perceptibles, des données particulières, *des preuves extérieures de la Révélation* pour remonter au Témoin de l'Éternité, au divin Auteur de notre foi » (p. 23-24). « Oui, l'examen des motifs de crédibilité nous mène à cette conclusion naturelle que « Dieu a parlé » et que l'Église est en possession de la Révélation divine. Oui, la foi catholique peut raisonnablement être crue, est croyable, *credibile* » (p. 26).

Sans doute M. Mallet — et en cela il est en parfait accord avec les théologiens sérieux — avertit que « les raisons internes de croire peuvent et doivent même en un sens se joindre aux « preuves extérieures ». Mais ici plus de trace de cette affirmation étrange, que l'apologie par le miracle a fait son temps, qu'elle a toujours été radicalement impuissante, puisque le miracle, loin de prouver la foi, est lui-même avant tout un objet de foi. M. Mallet au contraire, s'inspirant du concile du Vatican, réduit toutes les preuves extérieures au miracle et à la prophétie, et, par miracle, il faut entendre, dit-il sans hésiter, « *une dérogation visible* dans le monde *physique* et moral ». Il réclame, pour reconnaître l'action surnaturelle, de Dieu, « des signes, c'est-à-dire

***

des faits qui tombent sous nos prises et qui en même temps *excèdent manifestement les forces de la nature* », des faits « dont l'interprétation s'impose à toute âme droite en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu » (p. 24).

Il est vrai qu'on ajoute aussitôt cette phrase énigmatique : « *Par celui de leur côté* (sic) *qui les fait entrer dans le déterminisme de la nature*, comme par celui par lequel ils y échappent, ces signes s'imposant à la perception, sont donc très certains et appropriés à l'intelligence de tous. » Que peut bien signifier « ce côté qui les fait entrer dans le déterminisme de la nature? » Nous connaissons des écrivains qui, sous cette formule, déguisent la négation de tout miracle : et, de fait, pour qui admet le déterminisme de la nature comme une loi absolue sans exception, il est bien superflu de parler du miracle; un événement qui « entre dans ce déterminisme », c'est-à-dire qui est le produit nécessaire des antécédents naturels qui l'ont précédé, ne prouve pas plus l'intervention divine qu'une éclipse ou un fait curieux d'hypnose ou d'électricité.

Mais si telle était la pensée de M. Mallet, il serait vraiment trop fort de nous parler de « de dérogation visible dans le monde physique » et d'ajouter que les plus éclatants de ces faits divins sont « les prophéties et les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament; ce sont toutes les œuvres du Sauveur, etc... » (p. 24). Nous préférons donc croire que M. Mallet n'a pas pesé toute la portée de sa formule sur le déterminisme de la nature.

Quant à l'élément volontaire de la foi, que M. Mallet étudie sous le titre de « jugement de crédentité », ce n'est plus une phrase qui nous arrête, c'est tout l'ensemble :

« Non, l'obligation de croire, fondée *en soi* sur l'autorité du Dieu révélateur, n'est fondée *en nous* ni sur la connaissance de l'objet à croire, ni sur la connaissance des raisons que nous avons de croire à un objet révélé. Non le rôle de la volonté n'est pas réduit à cette naïveté que « puisque Dieu a parlé, il faut le croire »; ce rôle est infiniment plus complexe et

plus profond : il contribue (?) à justifier et à surnaturaliser l'aveu même que Dieu a parlé. Non, il ne suffit pas ici d'invoquer le décret positif de Dieu, quoique ce soit en effet la raison dernière et le vrai fondement objectif du jugement de crédentité; car la question préalable et essentielle à résoudre est celle-ci : « ce décret, qu'est-ce qui m'*oblige* à croire volontairement qu'il existe et qu'est-ce qui confère à cette foi volontaire un caractère surnaturel?... » (p. 24).

Nous sommes obligés d'avouer que dans cette série d'affirmations énoncées comme évidentes, nous ne parvenons pas à saisir la pensée de l'auteur. Nous sommes encore de ceux pour qui l'obligation de croire est manifestée précisément par les mêmes raisons qui établissent le fait de la révélation adressée à tous les hommes.

Quant aux motifs de volonté que M. Mallet veut substituer à ces raisons, nous les comprenons moins encore :

« Quels sont en effet ces motifs, sinon l'attention (?) qu'aucun homme ne peut légitimement refuser, la conscience de plus en plus claire que la réflexion, l'expérience de la vie donnent à tous, dès qu'il s'agit « des questions qui agitent infailliblement l'esprit et le cœur de l'homme, pour répondre aux grands *postulata* de la nature humaine sur le mal, la douleur, la mort et la fin[1], » sur son avenir et son éternité, l'homme veut entendre le témoin de l'éternité, etc... » (p. 32).

Au fond de toute cette question, entre autres confusions n'y en aurait-il pas une fondamentale, latente mais perpétuelle, entre *le jugement* de mon esprit affirmant l'obligation de croire, et l'*obéissance* effective de la volonté à cette loi? Ne brouille-t-on pas *les raisons* (d'ordre intellectuel ou du vrai) qui établissent pour mon esprit l'obligation de me soumettre au christianisme révélé, et les *motifs* (d'ordre affectif ou du bien) qui poussent ma volonté à imposer cette soumission intellectuelle? Et faut-il voir dans ces confusions une cause de l'obscurité impénétrable qui enveloppe ces pages? Nous inclinons à le penser.

1. Paroles du cardinal Dechamps, *Œuvres compl.*, t. XVI, p. 75.

III

Je serai très bref sur « la science » et « ses relations normales avec la foi » parce qu'ici encore l'esprit sans cesse ballotté entre des affirmations contradictoires, ne sait sur quel terrain prendre pied.

Croyez-vous à la science, et prétendez-vous que tout n'est pas à recommencer à chaque génération, qu'il y a enfin des résultats définitivement acquis? M. Mallet proclame « la valeur confirmée de ses acquisitions progressives. Grâce à l'appui qu'elle trouve dans *l'ordre réel de mieux en mieux connu*, la science a, en tant que connaissance des êtres et non plus seulement comme procédé pratique, une consistance propre. Et lorsqu'à force de retouches, de vérifications et d'extension, elle a sérié son immense effort collectif, lorsqu'elle a formulé les conclusions de la raison humaine sur ces questions qui relèvent en effet de sa compétence, *il n'y a point d'objections qui tiennent;* et on ne nous fera pas croire que le firmament est une voûte solide, ou qu'il n'y a point d'antipodes » (p. 53).

Nous avons donc enfin, on va le dire expressément, des « vérités certaines » peu nombreuses, si l'on veut, mais garanties par la science. — Eh bien! non, les lignes qui suivent vous montrent que la science ne garantit, ne justifie rien, que tout est hypothétique, provisoire :

« Mais ici, encore et surtout, la science est *dépendante* en un sens très profond. Car elle a beau allonger la chaine des vérités certaines : jamais elle ne s'achève, jamais elle ne se justifie elle-même; elle nous apprend *ce que* sont les êtres, mais elle n'affirme pas directement et immédiatement qu'ils sont, et elle n'est pas compétente pour porter le jugement d'ensemble sur leur *réalité concrète et totale*. Aussi, à son point de départ *toujours hypothétique*, à son point d'arrivée toujours provisoire, commencent les raisons véritables de nos actes, l'ordre idéal des devoirs et des fins. La science n'est qu'un instrument par lequel nous profitons des leçons du passé.... » (p. 54).

Jusqu'ici nous avions cru qu'il était plus facile de connaître l'existence des êtres que leur nature. On a changé

tout cela aujourd'hui. Mais il n'est pas aisé de dire ce qui reste de la science.

Mêmes confusions dans les pages consacrées à *l'interdépendance de la science et de la foi*.

D'une part, on nous rassure par ces déclarations d'un optimisme exagéré, qui semble nier le conflit : « A vrai dire, ce n'est pas l'accord et la coopération qu'au regard du vrai croyant et du vrai savant, il est malaisé de comprendre et qu'il faut expliquer d'abord, c'est le conflit » (p. 57). Mais d'autre part, on vient de nous dire que « science et foi se prêtent une aide mutuelle et, par là même, des *contradictions* sont possibles sur ce terrain de rencontre ». On ajoute, il est vrai que cette contradiction est salutaire, et que la science aurait grand tort de l'éviter : « Car, *si vicieuse est la science qui contredit formellement la foi, elle n'est pas moins fausse celle qui refuse systématiquement la contradiction* et qui par là, retire à la foi l'aliment humain dont elle a besoin pour s'entretenir vivante dans les esprits » (p. 60). Voilà qui met la science en difficile posture : criminelle si elle contredit la foi, criminelle aussi si elle évite systématiquement de la contredire.

Comment enfin se résoudront les conflits? On oublie de le dire, ou plutôt on le dit à mots couverts : c'est la foi qui cédera : dans les sens anciens elle verra apparaître de mieux en mieux « l'intention spirituelle »; « les plus grandes rénovations scientifiques laissent intact l'esprit dont elle s'inspire ». « C'est *quand on s'imagine que la foi est un catalogue de notions ou de faits à accepter sur le vu d'une estampille* qu'on risque de la perdre.... » (p. 62). Ces formules que nous avons vues ailleurs, sont loin de nous rassurer.

On nous dit, il est vrai, « qu'il n'y a point des concessions à faire » (p. 62.) Mais la raison qu'on en donne aussitôt, nous fait peur : « Car le vrai croyant trouve partout un moyen d'enrichir, d'élever, d'affermir sa foi : les apparences de conflit se résolvent donc pour lui dans la disparition de l'idée même d'un antagonisme : il est à l'épreuve des objections

parce qu'il a en lui ce sens du Christ *qui exsuperat omnem sensum :* il a entendu les paroles de la vie éternelle ; et tous les tumultes du temps ne peuvent qu'en approfondir l'écho en son âme. Comment ce sens du Christ fait-il disparaître les contradictions que la science doit soulever, nous dit-on? c'est ce que nous ne voyons pas.

IV

Si nous essayons de remonter à la cause principale de ces confusions et de ces obscurités, après l'abus de formules mystiques, nous la trouvons dans la nouvelle tactique de l'auteur. Nous assistons en effet, semble-t-il, à un changement de front au milieu de la bataille. Jusqu'ici la nouvelle apologétique se piquait surtout d'originalité et de progrès : elle n'avait pas assez de dédain pour les docteurs scolastiques, les tenants de cette ancienne philosophie, aujourd'hui périmée, qui ne dit plus rien à l'esprit moderne. Mais on s'est aperçu que cette suffisance produisait un effet plutôt fâcheux et, au risque de sacrifier pour un temps la nouveauté du système, on s'est efforcé tout à coup de l'insérer dans le courant de la tradition et de lui chercher d'autres ancêtres que Pascal ou Newman, ces deux penseurs qu'on prétend bien avoir accaparés pour toujours. Ce n'est plus seulement le cardinal Dechamps, un des membres les plus influents du plus intellectualiste des conciles, qui sera transformé en précurseur du système anti-intellectualiste, c'est saint Thomas d'Aquin lui-même. Oui, saint Thomas, à qui l'on reprochait de si haut ce qu'on appelait son rationalisme et sa crédulité naïve aux concepts de la raison, va devenir le patron du nouveau système et sera présenté au XX^e^ siècle comme un pragmatiste avant la lettre. Et c'est un spectacle piquant de voir à travers cette profusion de textes, le Docteur angélique, coudoyer Pascal, Gratry ou Henri Bremond.

Mais une tentative si hardie ne va pas sans quelques

périls : les rapprochements ont été malheureusement dictés *a priori* et non inspirés par une étude approfondie de la doctrine de saint Thomas : on semble même n'avoir rien saisi du système de ce grand Docteur et ne s'être pas aperçu que sa pensée, surtout dans la théorie de la connaissance et de la foi est aux antipodes de l'immanentisme. Aussi, au lieu de s'appuyer sur des analogies de pensée qui n'existent pas, on fait fond sur des ressemblances apparentes et purement verbales : on allègue des membres de phrase isolés d'un contexte qui leur aurait donné un sens opposé. Et de plus, il faut bien le dire, dans ces citations disparates, imprévues, troublantes parfois, les règles élémentaires de la critique sont trop oubliées.

Signalons d'abord l'allégation d'un texte de l'Aréopagite. Il est bien tard en 1907 pour invoquer, même après saint Thomas, l'autorité de Denys l'Aréopagite. Et, si c'est par distraction qu'on lui attribue encore le *De divinis nominibus,* on ne voit pas bien de quel poids peut être le texte d'un écrivain si suspect à plusieurs et en tout cas fort obscur. Du moins faudrait-il ne pas prouver par une référence inexacte qu'on n'a ni consulté l'auteur, ni essayé de voir le sens de ce fameux texte : *Fides est circa simplicem et semper existentem veritatem.* M. Mallet se doute-t-il que cette phrase — assez inexactement traduite puisque l'idée d'éternité a été insérée par le traducteur latin — a dans le grec [1] une allure effroyablement extrinséciste? Au lieu de prouver, comme il le pense, que « la foi a pour objet l'*Être simple incomplexe, transcendant à toute intelligence créée* », elle signifie simplement que la foi repose sur la Parole de Dieu, source infaillible de vérité. Et cette foi des chrétiens est *une, simple,* parce que, tandis que les incrédules sont divisés en mille erreurs diverses, les fidèles sont *unis* par la connaissance infaillible de la prédication évangélique.

1. P. G., t. III, col. 872. Il est intéressant de rapprocher ce texte des explications du commentateur, col. 888-890.

Plus grave, au point de vue de la critique, est la méprise qui altère — inconsciemment — un texte classique de saint Jean, pour faire de cet apôtre un bergsonien de l'école de l'immanence et lui prêter une affirmation si éloignée de l'horizon de sa pensée : « Aucun de nous ne sait encore *tout ce qu'il est, nondum apparuit quid sumus* » (p. 14). Saint Jean avait sans doute ses raisons quand il écrivait : *Nondum apparuit quid erimus : scimus quoniam quum apparuerit, similes ei erimus.* » Qu'on ne dise pas que le changement de ce futur *erimus* en *sumus,* est un lapsus sans importance. La pensée de l'écrivain en est totalement transformée. Dans le texte elle est d'un extrinsécisme fort démodé : nous savons, par la révélation de Dieu, non par notre expérience personnelle, puisque *rien aujourd'hui ne nous fait pressentir ce que nous serons un jour,* nous savons qu'au grand jour de la manifestation du Seigneur, nous serons transformés à son image. Grâce au petit mot *sumus* et au commentaire qui l'accompagne, voici que saint Jean fournit un argument pour établir que « l'être comme tel n'est pas connaissable par pure raison..., soit qu'en lui-même et dans sa plénitude intérieure il dépasse ce que notre connaissance peut définir et égaler (et en effet, aucun de nous ne sait encore tout ce qu'il est, *nondum apparuit quid sumus*)... » Le grand apôtre de la foi est devenu le prophète de la philosophie de l'immanence.

C'est encore dépasser les limites permises que de dire, en parlant du savant : « Son domaine c'est *argumentum apparentium, rerum norma jam datarum* » (p. 59). D'où sort ce texte, on ne le dit pas. Croit-on clarifier des questions déjà si complexes par cet amalgame d'une parole de saint Paul (et encore métamorphosée) avec trois mots d'un inconnu moderne? Et cela pour affirmer que « le domaine de la science » est une norme, une règle de choses données!

V

Mais rien ne déconcerte plus que l'étrange abus des textes de saint Thomas pour faire de lui le grand ancêtre de la nouvelle apologétique. Ainsi le docteur d'Aquin a beau édifier tout son traité de la foi sur cette doctrine fondamentale que la foi est essentiellement et dans sa nature intime un acte de l'intelligence, entendez bien *de l'intelligence seule*, acte absolument distinct non seulement de la charité qui la vivifie, mais aussi de l'acte libre de volonté sans lequel l'intelligence ne croirait pas; tout cela est non avenu et on nous assure que, d'après lui, « c'est même en cet acte indispensable de la libre volonté *ex imperio voluntatis*, que consiste essentiellement *la nature* et le mérite de la foi » (p. 27). Le mérite, oui; la nature, non. Pour le prouver, on allègue les mots : *credere in voluntate credentium consistit*; *assensus est principales actus fidei* (S. Th., II^a II^{ae}, q. VI, a. 1, ad 3). Et M. Mallet ne s'aperçoit pas que le premier texte est traduit à contresens et que le mot latin *consistit* est loin de remplacer ici son homonyme français *consister;* la formule *credere in voluntate credentium consistit* ne signifie nullement que la foi *consiste en* un acte de volonté; c'est une phrase de saint Augustin dans son livre *De prædestinatione SS.* (c. v), par laquelle saint Thomas établit, après le Docteur d'Hippone, qu'il *dépend de* la volonté du croyant de croire ou de ne pas croire. En d'autres termes : la foi est toujours *un acte d'intelligence*, mais cet acte est libre et c'est à la volonté de le commander. — M. Mallet ne s'est pas davantage aperçu que la seconde partie du texte affirme précisément le contraire de ce qu'il prétend prouver, puisque saint Thomas met l'acte essentiel de la foi dans l'*assentiment*, et que l'assentiment pour lui est l'acte de l'intelligence, tandis que l'acte de la volonté s'appelle consentement (*consensus*). Enfin il n'a pas vu qu'il

brouillait en un seul texte deux membres appartenant l'un au corps de l'article, l'autre à la réponse *ad* 3.

De même, quand M. Mallet en faveur de sa thèse favorite que la foi est essentiellement amour ou acte de volonté, allègue saint Thomas, parce qu'il admet, lui aussi, l'idée, classique chez les théologiens, que la foi est vivifiée ou informée par la charité, le lecteur a lieu d'être surpris. Nulle part en effet, le docteur d'Aquin n'a été plus clair, plus affirmatif que dans cette question à laquelle on nous renvoie (p. 40). C'est là précisément que se trouve cette explication si lumineuse sur les rapports de la foi et de la charité que nous résumons ainsi : « Non, la charité n'est pas un élément essentiel de la foi, puisque la foi est uniquement dans l'intelligence, et tout acte de la volonté lui est étranger [1]. » Et il conclut de là que la foi reste exactement la même et sans changement intime, soit qu'elle existe seule avant la charité, soit que l'amour de Dieu vienne se joindre à elle, soit enfin que par le péché le fidèle perde de nouveau la charité sans perdre la foi. — Mais, objecte M. Mallet, saint Thomas n'a-t-il pas dit : « La foi ne reçoit toute sa forme que de la charité, *Caritas forma fidei?* Sans doute ces trois mots sont de saint Thomas, comme de tous les théologiens; mais il les a expliqués et ces explications assurent que cette formule, « la charité forme de la foi », ne signifie nullement que la charité est une perfection intime et essentielle de la foi, mais seulement un perfectionnement *extérieur* et *accidentel* — les mots sont de saint Thomas [2]. Il ajoute même avec une précision qui prévient toute réplique : « Ce qui fait que la foi est vivante ou formée (*c'est-*

1. Saint Thomas, II[a] II[æ], q. IV, a. 1 : « Cum autem *fides sit perfectio intellectus*, illud *per se* ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum. *Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem*, ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari. »

2. Id., *ibid.*, q. IV, a. 3, ad 2[m] : « Objectio illa procedit de forma *intrinseca*. *Sic autem charitas non est forma fidei*, sed prout informat actum ejus. » — Ibid. a. 1, ad 1[m] : « Informitas fidei *non est de ratione fidei*, sed *per accidens* se habet ad ipsam. Unde ipsamet fides informis fit formata. »

à-dire la charité) n'est pas de l'essence de la foi.[1] » On nous fera grâce désormais, espérons-le, des citations de saint Thomas en faveur de la foi-amour.

Signalons un dernier exemple de l'oubli des règles de la critique. Il s'agit d'expliquer cette affirmation assez obscure : « C'est donc grâce aux motifs de la volonté que s'opère *la spécification de l'acte surnaturel de foi par l'objet formel ;* c'est-à-dire que, par là, l'adhésion subjective est elle-même surnaturalisée » (p. 36). Et des neuf ou dix textes accumulés dans cette page, il n'en est peut-être pas un seul où l'un ne constate des inexactitudes, parfois graves. Deux ou trois sont absolument dépourvus de références : textes sans père et sans patrie dont on ne sait ni de qui ils sont ni d'où ils viennent. Deux autres sont attribués à Denzinger, et ne se trouvent point aux numéros indiqués. Un autre, emprunté à la préface de la Nativité, est bien étranger à la question. Une phrase de saint Thomas : *Nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea qua per se sub fide cadunt* (IIª IIæ, VIII, 2), a une allure étrange de rationalisme ; mais c'est qu'on a retranché deux petits mots, *secundum hoc,* qui restreignent cette intelligence des vérités de foi à la connaissance du témoignage qui les garantit, en excluant toute vision de leur vérité intime.

Un autre texte de saint Thomas a subi une retouche très légère dans la forme, mais d'une portée si grave que quelques détails ne seront point inutiles[2].

Le grand docteur examine si la révélation a été complète dès le début de l'humanité ou si dans le cours des siècles Dieu a révélé de nouveaux « articles de foi ». Or dans la réponse, il distingue deux périodes bien différentes : avant et après la venue de Jésus-Christ. D'Adam au Christ Dieu n'a cessé de faire aux hommes des communications de plus en plus explicites de son plan rédempteur, ajoutant de nou-

1. Saint Thomas, IIª IIæ, q. IV, a. 4, ad 2m : « id quod facit fidem esse formatam vel vivam, *non est de essentia fidei.* »

2. Saint Thomas, IIª IIæ q. I, a. 7.

velles vérités aux articles de foi précédents : *quantum ad explicationem* crevit *numerus articulorum fidei*[1]. Mais le Christ a tout couronné : depuis la prédication évangélique, il n'y a plus de révélation nouvelle ; désormais les articles de foi sont fixés pour toujours dans le dépôt de la foi : le progrès de l'Église par le travail des saints consistera seulement à prendre possession de ces vérités et à en approfondir le sens mystérieux et fécond[2].

Telle est la pensée de saint Thomas trop souvent, trop clairement énoncée pour qu'elle ait jamais été contestée ou qu'elle puisse l'être. M. Mallet, lui, bouleverse toute cette doctrine : grâce à un léger changement de deux lettres (*crescit* au lieu de *crevit*), il applique aux temps actuels les formules que saint Thomas avait expressément réservées pour les siècles avant Jésus-Christ : « La foi est une, dominant toute la diversité des *enuntiabilia fidei*, et toujours identique à elle-même : *non quoad substantiam, sed quoad explicationem crescit* S. Th. II[a], II[æ], q. I, a. 7 » (p. 36).

Qu'on n'imagine pas que j'abuse d'une distraction involontaire, car assurément, la leçon *crescit* est une distraction ; mais l'interprétation fausse de cet article, en vertu de laquelle on ose mettre sous l'autorité de saint Thomas, la thèse même qu'il repousse dans ce passage, cette interprétation n'est pas une distraction : M. Mallet l'a déjà développée avec insistance dans une interview très remarquée que publia la *Revue du clergé français*[2]. Ce même texte était cité, exactement cette fois, mais à contresens : on appliquait à l'Église du Christ et à nos temps les lois du progrès de la foi que saint Thomas avait formulées uniquement pour les temps antérieurs à Jésus. Je n'insiste pas, l'erreur de M. Mallet étant une indéniable erreur de fait.

1. Saint Thomas, II[a] II[æ], q. I, a. 7, ad 4[m] : « Ad quartum dicendum quod ultima consummatio gratiæ facta est per Christum ; unde et tempus ejus dicitur *tempus plenitudinis* (ad Galat. IV), et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt... » — Cf. III *sent.*, D. XXV, q. II, a. 2, sol. 1[a], ad 5[m].

2. *Revue du clergé français*, 15 avril 1904, p. 116 et 1[er] mai 1904, p. 513.

VI

Pour conclure, nous demandons qu'on veuille bien ne pas nous attribuer, je ne sais quel intellectualisme abstrait d'après lequel, le christianisme ne serait, pour nous, qu'une série de théorèmes ou de syllogismes.

Caricaturer notre doctrine n'est pas la réfuter. Et ce procédé, trop fréquent chez nos contradicteurs, n'est pas digne d'une discussion sérieuse.

Non, pas plus que saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, nous ne songeons, à réduire tout l'Évangile à une froide adhésion intellectuelle. Nous proclamons, nous aussi, que le christianisme est une *vie* de toute l'âme, esprit et cœur; que la foi sans les œuvres (et la première œuvre est le don du cœur) est stérile; que la foi tend à la charité comme à son couronnement, et de plus qu'étant libre elle suppose un acte d'amour embrassant la vérité *suffisamment manifestée* à l'esprit. Mais nous ajoutons, — en cela fidèles à toute la tradition, qu'il faut analyser et distinguer nettement l'acte intellectuel pleinement raisonnable, et l'acte volontaire qui le précède ou qui le suit. La confusion de ces deux éléments dans toutes les publications de la nouvelle apologétique, crée les malentendus les plus déplorables. Nous ne disons pas à M. Mallet : Votre explication nous paraît fausse. Nous lui disons : Dans votre étude, aucune explication ne s'est fait jour : aucun système cohérent dans lequel s'harmonisent les divers éléments, et qui réponde à cette question : qu'est-ce que la foi?

Eug. Portalié.

NOTES DE THÉOLOGIE POSITIVE

ET D'HISTOIRE

La *Collectio canonum* d'Anselme de Lucques a son intérêt pour l'histoire du droit canon et de la théologie. Anselme a été évêque de Lucques de 1073 à 1086. Homme de confiance de Grégoire VII, l'évêque de Lucques a composé sa collection canonique dans le plus pur esprit de la réforme grégorienne. C'est le premier des grands recueils canoniques qui ont préparé le *Décret* de Gratien. L'édition longtemps promise de cette œuvre est enfin commencée. M. Thaner[1] d'Innsbruck vient de publier un fascicule contenant les quatre premiers livres de la collection d'Anselme, c'est-à-dire environ un tiers de l'ouvrage entier. L'édition est établie avec tout le soin qu'on demande aujourd'hui à ce genre de travaux. Peut-être peut-on seulement regretter la longueur de l'*erratum*.

Le titre des quatre livres est le suivant : « 1° De potestate et primatu apostolicae sedis; 2° De libertate appellationis; 3° De ordine iudicandi; 4° De privilegiorum auctoritate. » On trouve, dans ce recueil juridique, tout l'essentiel des idées qui ont inspiré le gouvernement des papes au moyen âge; il y a particulièrement le principe de la centralisation qui a été rendue nécessaire par l'étendue des abus et de la décadence ecclésiastique, vers le milieu du XI[e] siècle; il y a aussi les doctrines de Grégoire VII sur les rapports des deux pouvoirs. Rien ne montre mieux le progrès des idées, à la curie romaine, pendant la seconde moitié du XI[e] siècle, que le rapprochement des deux figures de Pierre Damien et d'Anselme. Ascètes tous deux, ils diffèrent complètement dans la manière de concevoir les rapports des deux pouvoirs. Damien est plein de déférence pour le roi d'Allemagne et lui accorde une large influence dans l'Eglise. Anselme a les théories exigeantes de Grégoire VII. Si Damien avait réalisé son projet d'écrire une collection canonique, il eût donné une œuvre assez différente de celle d'Anselme de Lucques.

Par une rencontre singulière cette divergence de vues des deux grands serviteurs de l'Eglise, est rendue sensible, dans notre collection canonique. Dans celle-ci[2], un texte de Damien, qui a paru concéder une initiative trop grande dans l'Eglise au pouvoir civil, a été soigneusement corrigé. Par une substitution de texte, c'est l'Eglise romaine qui hérite de l'initiative que Pierre Damien voulait laisser aux souverains, et même, dans certains cas, aux particuliers. Sans doute on ne peut pas rendre Anselme de Lucques responsable de cette déformation textuelle, mais celle-ci n'en est pas moins caractéristique.

L'historien de la théologie ne peut pas se dispenser de tenir grand compte des textes d'Anselme sur l'autorité doctrinale et la juridiction universelle des papes. Enfin cet ouvrage est une attestation éloquente du

1. *Anselmi episcopi Lucensis collectio canonum*, Innsbruck, 1906.
2. *Op. cit.*, l. I, c. 63, p. 31.

progrès des études ecclésiastiques au XI^e siècle. En le lisant, on se rappelle maint détail de la belle biographie d'Anselme par son disciple Bardon : amour d'Anselme pour les livres; son éloignement pour les apocryphes; son travail continuel. Enfin on ne peut s'empêcher de quelque admiration, en pensant que ce grand ouvrage a été achevé pendant les dures années de la fin du pontificat de Grégoire VII, lorsque Anselme, donné par le pape comme premier ministre à la comtesse Mathilde, accompagnait celle-ci pendant les expéditions militaires, dans la plaine du Pô ou sur les Apennins : « Si quando in expeditione, sicut saepius, aut in itinere fuit... sive fuit cum hoste in campo, sive privatim in domo, lectum suum modica circumdabat cortina, ut ibi solus vel legeret vel scriberet[1]. »

* * *

C'est un titre un peu sensationnel que le suivant : *Les faux de l'archevêque Lanfranc de Cantorbéry*, par M. BOEHMER[2], l'historien bien connu de l'Eglise d'Angleterre aux XI^e et XII^e siècles. Force m'est bien de dire que si l'auteur a parfaitement démontré le caractère apocryphe de certains documents, il n'a aucunement prouvé que ceux-ci doivent être attribués à Lanfranc. A cet égard, il y a tout lieu, me semble-t-il, de formuler les plus expresses réserves sur cette imputation, qui figure, comme une certitude, dans l'article *Lanfranc*, de la *Realencyklopädie* de Hauck. Il va sans dire d'ailleurs que dans l'exposé qui va suivre, je me désintéresse de toute pensée d'apologétique, n'ayant d'autre souci que celui de la bonne critique.

Et d'abord, il faut rendre pleine justice à M. B. La première partie de son travail paraît de tous points excellente. L'auteur y montre le caractère apocryphe de deux séries de documents. La première est constituée par 9 fausses bulles[3], relatives aux droits métropolitains de Cantorbéry sur toute l'Angleterre. De ces documents la plupart ont été fabriqués de toutes pièces, les autres ont pour base un texte authentique qui a été augmenté d'interpolations tendancieuses. Le but de ces lettres pontificales est d'inculquer l'idée que l'archevêque de Cantorbéry possède une juridiction métropolitaine sur toute l'Angleterre. La seconde série de faux comprend une fausse bulle[4] de Boniface IV (608-615) et de prétendus canons conciliaires[5] : tous documents qui veulent établir le droit des moines à participer au ministère ecclésiastique et particulièrement à l'administration des sacrements. Il y des preuves que ces deux séries de documents proviennent du même atelier.

Plusieurs de ces documents étaient déjà considérés comme très suspects : c'est le mérite de M. B. d'avoir fait la pleine lumière sur cet état de choses. Il paraît incontestable qu'ils ont été fabriqués à Cantorbéry, pendant l'épiscopat de Lanfranc (1070-1089) et spécialement durant les années 1071-1072. Pendant ces deux années, deux graves affaires ont pré-

1. *Vita Anselmi*, dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 919.
2. H. BOEHMER, *Die Fälschungen Erzbischof Lanfranks von Canterbury*, Leipzig, 1902.
3. Ce sont les n^os^ suivants de JAFFÉ, *Regesta romanorum Pontificum*, 2^e^ édition : 2007 de Boniface V (619-625); 2021 d'Honorius I (625-638); 2095 de Vitalien (657-672); 2132 et 2133 de Sergius I (687-701); 2243 de Grégoire III (731-741); 2540 de Léon III (795-816); 3506 de Formose (891-896); et 3687 de Jean XII (955-964).
4. JAFFÉ, *Regesta* etc., n° 1998.
5. L'édition et la critique de ces textes par M. Boehmer, *op. cit.*, p. 161-164, et p. 61-82 est une des parties les plus neuves et les mieux réussies du livre.

occupé Lanfranc. C'est d'abord la revendication de ses droits de juridiction sur l'archevêque d'York ; c'est ensuite la revendication, pour les moines, du droit d'exercer le ministère ecclésiastique, dans la cathédrale de Cantorbéry et ailleurs. Ces faits sont très bien établis en dehors des faux documents. On voit combien ces derniers ont été fabriqués à souhait pour soutenir les réclamations qui étaient chères à Lanfranc, en ses qualités d'archevêque de Cantorbéry, de moine et de protecteur dévoué des moines. Il est incontestable qu'il y a là une coïncidence inquiétante.

Toutefois, à la réflexion, on est amené à porter ses soupçons d'un autre côté. Les deux séries de documents sont d'un même auteur. En vertu du principe *Is fecit cui prodest*, on soupçonne en premier lieu les moines de l'entourage de Lanfranc. Chez eux, on s'explique très bien la double préoccupation de servir leur cause et celle de leur archevêque, par de faux documents. On comprendrait très bien que Lanfranc ait fabriqué des bulles pour défendre ses droits métropolitains, en cour de Rome ; quel motif pouvait le pousser à fabriquer des canons conciliaires? Pour défendre les moines, son influence auprès du roi, son habile politique constituaient des ressources autrement précieuses que de vieux papiers. Ce n'est pas sans exemple qu'un chef d'une sincérité parfaite ait reçu de son entourage et utilisé de faux documents. Il suffisait d'un homme trop dévoué ou même d'un intrigant, dans l'entourage de l'archevêque, pour lui faire passer ces pièces. En somme aucune preuve ne permet de charger l'archevêque, en cette affaire.

Il reste, il est vrai, tout un système d'accusation construit par M. H. Bœhmer ; mais j'ose dire que ce n'est qu'un petit roman. Cet historien prétend trouver dans les renseignements que Lanfranc nous a laissés sur cette affaire, des réticences et même des contre-vérités qui sont l'indice d'une mauvaise conscience. Nous aurions là les preuves sans lesquelles il n'est pas possible de compromettre l'archevêque de Cantorbéry. Je n'en crois rien ; et cette seconde partie est d'une faiblesse qui contraste avec la solidité de la première.

Voici la version de M. B. Elle est relative à la discussion des droits métropolitains de Cantorbéry, devant Guillaume le Conquérant, en 1072, contre l'archevêque d'York. Un premier procès aurait été plaidé, dans la semaine de Pâques, et se serait terminé par une quasi-défaite de Lanfranc. Celui-ci aurait obtenu, à grand'peine, une seconde discussion, sept semaines plus tard, lors des fêtes de la Pentecôte. Il aurait alors obtenu complètement gain de cause, grâce aux faux documents *qui auraient été composés dans le temps compris entre Pâques et la Pentecôte 1072*. Ces faits étant supposés vrais, M. B. en tire une première présomption contre Lanfranc. Celui-ci seul a pu, en si peu de temps, se livrer aux recherches et au travail nécessaires pour la confection des faux. M. B. donne des détails si précis que l'on assiste à tous les détails de la falsification.

Voici qui serait plus sérieux ; — c'est la seconde charge contre Lanfranc. Dans une lettre [1] au pape Alexandre II, en rendant compte de ce procès, Lanfranc se serait rendu coupable de réticence et de mensonge : en écrivant au pape, après la Pentecôte 1072, pour lui demander de confirmer la décision rendue en faveur des droits de Cantorbéry, par Guillaume le Conquérant, Lanfranc aurait dissimulé sa quasi-défaite lors du procès de Pâques, et mentionné seulement sa victoire *in extremis*, lors

1. HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. VI, première partie, col. 1176.

de la Pentecôte : la raison en est que cet état de choses aurait pu éveiller les défiances de la curie contre l'authenticité des bulles tout fraîchement fabriquées. M. B. considère le mensonge qu'il croit avoir découvert dans la lettre de Lanfranc comme un aveu de culpabilité. *Causa finita est!*

Malheureusement il n'en va pas ainsi. Et tout d'abord il est faux que le procès de Pâques 1072, à Winchester, se soit terminé par une quasi-défaite de Lanfranc. Tout au contraire, celui-ci a obtenu gain de cause. La bibliothèque de la cathédrale de Cantorbéry conserve encore le diplôme royal où fut inscrite la sentence favorable à Lanfranc[1]. A la Pentecôte suivante, à Windsor, un nouveau diplôme[2] fut rédigé, dont l'original existe aussi, dans le même fonds, à Cantorbéry. Le fait qui est à la base de l'argumentation de M. B., c'est-à-dire la défaite de Lanfranc, au procès de Pâques 1072, est donc imaginaire.

En second lieu, rien ne prouve que la lettre de Lanfranc à Alexandre II ait été écrite après la Pentecôte 1072. C'est là une conjecture gratuite, qui communique une fragilité irrémédiable à toute construction historique dans laquelle on la fera entrer. Enfin admettrait-on que cette lettre de Lanfranc est bien de la date indiquée par M. B., il n'en résulterait rien contre Lanfranc. Celui-ci avait le droit de dire qu'il avait obtenu gain de cause à la discussion de Pâques. L'argumentation de M. B. est très compliquée et confuse; elle a pu faire illusion; mais elle se ramène exactement au schema que j'en ai donné.

Comment expliquer une pareille méprise? M. B. ne s'est pas préoccupé de déterminer le rapport qui existe entre les deux diplômes conservés à Cantorbéry. Ensuite, pour soutenir sa gageure, il a accumulé les invraisemblances. Il suppose que Lanfranc veut tromper, par une fausse relation, le pape Alexandre II, dont le légat était alors à la cour d'Angleterre, aussi bien placé que possible pour suivre les événements et en référer à la curie. Lanfranc pouvait-il s'exposer légèrement à un démenti inévitable? D'ailleurs en admettant l'hypothèse invraisemblable d'un mensonge, pourquoi ne pas cacher la prétendue défaite de Pâques, et mentionner seulement le procès gagné à la Pentecôte? Ce procédé était bien plus indiqué que de placer, sans motif, le gain du procès à Pâques, contrairement à un fait universellement connu. Enfin l'interprétation donnée par M. B. de la lettre de Lanfranc à Alexandre II est d'un arbitraire qui dépasse toutes les limites[1].

Il serait trop long de montrer comment l'argumentation de ce critique a dévié. Un détail suffira. M. B. trouve Lanfranc si retors qu'il l'accuse d'avoir fait admettre une lacune coupable dans l'expédition originale du diplôme royal, en faveur des droits de Cantorbéry[2]. Une omission frauduleuse dans un document authentique signé par le roi d'Angleterre, un légat et des témoins! Ce Lanfranc était vraiment d'une belle force.

Louis SALTET.

1. C'est le diplôme publié par J. B. SHEPPARD, *Litteræ Cantuarienses*, t. III, p. 351, Londres, 1889.

2. C'est celui qui a été transcrit par Eadmer, dans son *Historia Novorum*, édition E. RULE, p. 252-254, Londres, 1884. Sur ces deux diplômes de Winchester et de Windsor, cf. *Ibid.*, p. LVI, note 1. Le second diplôme diffère du premier surtout par les signatures et une clause finale, qui mentionne le premier procès à Winchester et le second à Windsor. Dans le récit que Lanfranc a laissé de cette affaire (BŒHMER, *op. cit.*, p. 467), il a transcrit le diplôme de Winchester, où cette clause finale ne se trouve pas.

NOTES ET CRITIQUES

Le numéro de juin du *Bulletin* était tiré, lorsque nous avons reçu le texte de la dernière décision de la Commission Biblique relative à l'authenticité du quatrième Evangile. Cette décision, conforme à l'enseignement qui a toujours été donné ici, confirme la thèse que « l'apôtre Jean et non un autre, est démontré devoir être reconnu comme l'auteur du quatrième Evangile, et ce par un argument historique si solide que les raisons que les critiques apportent à l'encontre n'infirment en rien cette *tradition* ». Elle confirme cette autre thèse que « les *arguments intrinsèques*, tirés du quatrième Evangile considéré séparément ainsi que du témoignage de l'écrivain et de la parenté manifeste de l'Evangile lui-même avec la première épître de l'apôtre Jean, doivent être jugés comme confirmant la *tradition* qui attribue indubitablement le quatrième Evangile à ce même apôtre »; et secondement que « les difficultés tirées du rapprochement de ce même Evangile avec les trois autres *peuvent être résolues raisonnablement*, comme les saints Pères et les exégètes catholiques l'ont établi à diverses reprises ». Quant à dire que « les faits rapportés dans le quatrième Evangile ont été inventés en tout ou en partie, en manière d'allégories ou de symboles doctrinaux, et que les discours attribués au Seigneur ne sont pas proprement et véritablement ceux du Seigneur, mais de simples compositions théologiques d'écrivains, quoiqu'ils soient mis dans la bouche du Seigneur », c'est là une affirmation que la C. B. n'autorise pas.

***

Dans son numéro du 1er juin dernier, la *Civiltà cattolica* a publié un article très remarqué sur « les études positives et historiques dans la théologie ».

De nos jours, écrit la *Civiltà*, il est ordinaire d'entendre déplorer la prédominance de la partie spéculative ou scolastique dans l'étude de la théologie et du dogme en particulier, au détriment des études historiques et positives. D'un autre côté, on se lamente de l'état contraire : on dénonce le débordement de l'érudition, au détriment de la spéculation, comme une source d'amoindrissement de la vigueur de la pensée, de la profondeur de la science proprement dite devenue plus superficielle à mesure qu'elle s'étend davantage. Si ce n'était une banalité, on pourrait dire que, d'un côté et de l'autre, on a tort, quand on pousse l'argument à l'extrême et quand on exclut l'une ou l'autre des deux méthodes, la positive et la scolastique, toutes deux devant contribuer de conserve à l'institution théologique.

Ainsi l'observait déjà, à la fin du XVIe siècle, un saint, dont la grande intelligence, pleine de sagesse pratique, voulait favoriser et promouvoir

toute étude qui pourrait quelque chose pour la défense de la vérité : « Estimer grandement et louer la doctrine sacrée, tant celle que l'on appelle positive, que celle qu'on appelle scolastique », était une des règles de saint Ignace pour *sentir* vraiment avec l'Église. Cette règle est une condamnation de l'exclusivisme des humanistes, ennemis jurés de la scolastique, au XVI[e] siècle. Mais elle condamne tout autant les esprits qui aujourd'hui combattent la théologie positive, « comme si la chose et le nom étaient une nouveauté de ces derniers jours, ainsi que nous avons le regret de l'avoir lu, il y a un an, dans un de nos journaux ecclésiastiques ». Hâtons-nous de dire qu'une faveur excessive pour la positive est plus fréquente et plus dangereuse, à l'heure présente, comme à toute époque de décadence philosophique, où l'on préfère l'érudition à la spéculation.

La *Civiltà* signale l'exagération et l'exclusivisme que mettent à louer l'érudition « particulièrement ceux qui parlent de nouveauté et qui, impatients de la rigoureuse exactitude scolastique, aiment à errer librement dans les champs de la critique subjective, sans se soucier de la logique ». Toute la théologie se réduit pour eux à l'histoire des doctrines, histoire dont on déduit de nouvelles théories du dogme, symbolisme, évolutionnisme. « De ce péril et des graves dommages qui en dérivent, nous avons une preuve affligeante dans deux articles qui en moins d'un an ont paru dans deux de nos périodiques, sous prétexte tout à la fois de louer et de critiquer une œuvre récente, » celle de M. Rivière sur le *Dogme de la Rédemption*. L'un et l'autre critique, s'érigeant en juge des questions les plus délicates, « blâment l'auteur précisément de ce qui est louable chez lui », et parlent de dogmes et de théologie avec une tranquille indifférence à la propriété des termes, avec une désinvolture et un *facilismo* bavard qui fait stupeur.

L'un de ces deux critiques, celui des *Studi religiosi* (sept. oct. 1906), dénonce comme un pli déplorable celui des théologiens les plus en vogue aujourd'hui, et il cite le nom d'un de ses anciens maîtres (le R. P. Billot), « qui se fient de préférence à la logique individuelle fondée sur les critères de la dialectique ». Mais en même temps, il dénonce un « stratagème vulgaire, qui gâte des observations d'ailleurs bonnes et justes, quand M[gr] Batiffol allègue dans une question dogmatique quelque proposition du *Syllabus*. Et comme pour manifester plus complètement son opposition aux deux écoles, — celle des théologiens surtout spéculatifs — et celle des théologiens rigoureusement positifs, mais qui entendent rester catholiques dans tout le sens de la parole, — le critique ajoute que c'est un défaut commun aux travaux qui sortent de l'Institut catholique de Toulouse, de vouloir faire avec la méthode historique l'apologie de la théologie courante aujourd'hui dans la majorité des écoles. Il montre bien là et il ne montre que trop le préjugé fondamental de la nouvelle critique historique indépendante [1] ».

1. Déjà la *Civiltà* avait touché à ce point, numéro du 6 avril 1907, en rappelant l'attitude qui a été prise ici vis-à-vis des évolutionnistes catholiques (Cf. *Bulletin*, juin 1906). « Quindi anche dopo tutte le definizioni della Chiesa, essi [les évolutionnistes catholiques] vogliono trovare la continua elaborazione umana e la conseguente evoluzione delle formule dogmatiche, le quali sono un prodotto della vita, com' essi parlano con una « formula molto fluida e inquietante », secondo che parve giustamente all'erudito rettore dell' università di Tolosa. In questo senso monstrano essi d'intendere la critica e la storia dei dogmi, onde con forti parole la riprovava lo stesso Batiffol, certamente

La *Civiltà* donne quelques spécimens de cette critique sans règle : tels, en France, les articles de Dupin et d'Herzog, en Italie ceux de Gutope, ce dernier dans la *Rivista storico-critica delle scienze theologiche*, que dirige M. Buonaiuti, à Rome, et elle conclut : « Heureusement les *studiosi* sérieux de théologie positive et historique ne procèdent pas ainsi, alors même que sur des points si délicats et complexes, comme ceux de l'histoire des dogmes en particulier, ce n'est pas merveille qu'il y ait pour le théologien spéculatif à faire des réserves, et même, si l'on veut, beaucoup de réserves. Les uns procèdent dans la théologie positive, notamment dans l'histoire des dogmes, par manière de synthèse générale, d'autres par manière de monographies spéciales, plus ou moins restreintes soit à des points déterminés de doctrines ou de dogmes, soit à des écrivains déterminés... La première de ces deux méthodes est certes la mieux appropriée à l'histoire générale de l'Eglise, elle est aussi la plus difficile, la plus délicate, car on y court le danger de perdre en profondeur et en compréhension ce qu'on gagne en extension, et particulièrement d'inférer des synthèses générales en partant de quelques éléments particuliers, précaires, et en généralisant arbitrairement. La seconde méthode est plus sûre : on peut étudier le sujet d'autant plus à fond qu'il est plus déterminé et particulier (c'est l'avantage des spécialistes) ; mais cette étude du particulier, si elle devient exclusive, risque de faire perdre le vrai sens de la synthèse générale vers laquelle doit converger toute science. De l'une et de l'autre méthode les spécimens louables ne manquent pas, d'anciens et de récents parmi tant d'œuvres des *studiosi* catholiques, et à ces œuvres, mieux que par des raisonnements abstraits, on verra (pour peu qu'on sache éviter le péril et l'abus) l'utilité et les progrès des études historiques et positives en théologie : d'où la nécessité de les cultiver et de les promouvoir avec plus d'application, mais non avec une moindre sagesse et surtout avec le zèle et la méthode d'une saine orthodoxie. »

* * *

Peu de sujets font plus parler aujourd'hui dans les milieux où l'on s'occupe encore de choses religieuses — faut-il ajouter : peu de sujets font plus déraisonner? — que l'évolution du dogme. Aperçus risqués, synthèses hâtives, fins de non-recevoir arbitraires s'entrechoquent, hélas! dans un pêle-mêle d'idées, d'où la lumière ne jaillit pas toujours. Tel ne veut connaître que des faits, mais les plie à des théories préconçues. Tel au contraire se retranche sur le terrain des principes, mais inconsciemment abrite sous ce nom respectable des préjugés personnels. Dès lors, on con-

non sospetto di avversione agli studii di teologia storica e positiva. Ma bene si avvide che in questa « ambiguità e modernismo », com' egli dice, non si tratta più di storia e di critica obbiettiva, ma di soggettivismo protestantico; onde storia dei dogmi, e quasi una professione di fede la quale viene a dire, i dogmi essere di formazione contingente, accidentale, e, ad esempio, per ricordare una formola famosa, essere essi dogmi un lavorio dell' ingegno greco sulle dottrine del Vangelo : sicchè fare la storia dei dogmi e rovinare, come fu detto ancora [par Harnack], le illusioni delle Chiese sopra l'origine evangelica e sopra la perennità degli articoli dei loro simboli. » Questa prudente dichiarazione del dotto rettore di Tolosa non possiamo dire che sia stata imitata in Italia da quegli scrittori che avevano prima abusato dell' autorità di lui e della sua scuola per proclamare a nome della critica storica decadute per sempre dottrine cattoliche da loro fraintese. »

çoit le grand intérêt d'une monographie dogmatique où l'on peut prendre sur le fait, dans un exemple concret, cette mystérieuse élaboration, voir ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, assister au dégrossissement progressif d'une idée qui, incluse dans le bloc de la tradition, n'arrive qu'assez tard à se dégager, à apparaître dans sa netteté définitive. Le volume que M. l'abbé Saltet vient de consacrer aux *Réordinations* [1] présente un exemple unique de ce travail. En le parcourant en diagonale, nous ne donnerons qu'une connaissance assez faible des richesses historiques qu'il renferme, mais nous serions heureux d'orienter vers ce livre de critique saine et avisée les amateurs de théologie positive.

En confiant à son Église la dispensation de la grâce par le moyen des sacrements, le Christ a déterminé, jusqu'à un certain point, le mode de cette dispensation. Ministres de la plupart des sacrements, les prêtres ont reçu à cet effet, avec une investiture durable, une qualité permanente inséparable de leur sacerdoce : c'est le caractère, ou le pouvoir d'ordre, qui agit dans les âmes *ex opere operato*, selon l'expression de l'Ecole. Mais ce pouvoir du prêtre demeure soumis au contrôle de l'Église, qui, dans une certaine mesure, en règle l'exercice et en conditionne l'efficacité. L'harmonie de ces deux facteurs pouvoir d'ordre et direction de l'Église, nécessaire au bon gouvernement intérieur des âmes, peut être troublée par des causes accidentelles : qu'un prêtre s'engage dans les voies du schisme ou de l'hérésie, ce pouvoir d'ordre dont il est détenteur et dont le fonctionnement en quelque sorte automatique pourvoyait aux besoins des âmes échappe au contrôle de l'Église. Dès lors qu'advient-il de ce pouvoir émancipé? Que penser des sacrements administrés par ce prêtre schismatique ou hérétique? Que penser, en particulier, des ordinations accomplies par un évêque schismatique ou hérétique? Telle est la question qui se posa de bonne heure dans l'Église. Il en résulta l'éclosion d'une théologie, que nous pourrions être tentés de juger toute simple, l'ayant trouvée toute faite. Elle n'en est pas moins le fruit d'une élaboration séculaire, traversée par une foule de théories adventices, compliquée de régressions imprévues, et qui n'atteignit son couronnement qu'au plus beau temps de la scolastique.

Et c'est là précisément la question, restreinte à la transmission du pouvoir d'ordre, dont ce livre contient l'histoire. Aujourd'hui tout catholique sait que, pour pouvoir faire réellement des prêtres chrétiens, en observant le rite convenable, il suffit de posséder réellement la plénitude du sacerdoce, autrement dit, d'être évêque. L'exercice du pouvoir d'ordre, dans la collation du sacerdoce comme dans tout autre acte sacramentel, pourra être illicite, si l'évêque va contre une prohibition de l'Église; il ne sera pas pour cela invalide; et ainsi le sacerdoce chrétien pourra exister et se perpétuer, le Christ l'ayant ainsi voulu, hors des prises de l'Eglise, même dans le schisme, même dans l'hérésie. C'est là une vérité, non précisément de foi définie, mais cependant définissable; les théologiens disent : *proxima fidei*. M. Saltet nous retrace les efforts, les défaillances, les conquêtes de la raison théologique aux prises avec la donnée traditionnelle. Cette lutte dura mille ans.

La première rencontre historique entre le pouvoir sacramentel, auto-

1. *Les Réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*, par Louis Saltet, professeur d'histoire ecclésiastique à l' Institut catholique de Toulouse (Paris, Lecoffre, 1907). — [Nous empruntons ce compte rendu du livre de notre collègue M. Saltet, à l'*Univers* du 6 juillet, il est signé de M. d'Ales, professeur à l'Institut catholique de Paris. N. D. L. R.]

nome en un certain sens, et l'autorité de l'Eglise, se produisit au milieu du IIIe siècle. L'Afrique chrétienne qui, depuis quelque temps déjà, rebaptisait à leur entrée dans l'Eglise catholique les convertis de sectes dissidentes, venait de se heurter à l'usage de Rome qui, tenant pour valide le baptême conféré hors de l'Eglise, se contentait de réconcilier ces convertis par l'imposition des mains. Le Pape saint Etienne d'une part, saint Cyprien de Carthage et bientôt Firmilien de Cappadoce d'autre part, déployèrent dans cette controverse une fermeté qui donne la mesure de leurs convictions. La même opposition de principes se manifeste dès lors au sujet des clercs prévaricateurs ou bien ordonnés dans l'hérésie : tandis que Rome ne se refuse pas toujours à les maintenir à leur poste après une faute, l'Afrique les considère comme déchus de leur ordre, et croit faire beaucoup pour eux en les admettant à la communion laïque ; l'Asie dénie toute valeur aux ordres conférés hors de l'Eglise. L'entente n'était pas possible entre deux partis qui s'inspiraient de vues différentes : le Pape s'attachait à la valeur intrinsèque du rite institué par le Christ; ses contradicteurs, revendiquant le droit essentiel de l'Eglise, affirmaient qu'il ne peut y avoir de sacrement en dehors d'elle. Le débat devait se prolonger longtemps après la mort d'Etienne et le glorieux martyre de Cyprien.

Le concile de Nicée introduisit quelque unité dans la discipline. Par son huitième canon, il stipula que les clercs novatiens, s'ils demandaient à entrer dans l'Eglise catholique, pourraient y être reçus et y conserver leur rang, après s'être soumis à l'imposition des mains. Cependant on continuait de tenir rigueur à d'autres hérétiques, qui avaient corrompu la foi dans la Trinité. En somme, le principe maintenu au siècle précédent par le Pape Etienne triomphait. Une telle solution devait être accueillie sans peine en Occident, où la doctrine rigoriste de Cyprien ne comptait plus guère de partisans que dans quelques sectes dissidentes. L'Orient, beaucoup plus livré aux entreprises de l'hérésie, mit plus de temps à faire siennes les règles prescrites à Nicée. Malgré certaines démarches isolées, comme celles du concile d'Alexandrie (362) où saint Athanase fit prévaloir la doctrine qu'il avait puisée à Rome, comme celles d'Alexandre patriarche d'Antioche (413-420) qui se montre disposé à recevoir dans son clergé les clercs ariens, et de quelques autres, on continua de dénier communément aux clercs venus du schisme ou de l'hérésie, le pouvoir d'ordre. Un peu après le milieu du Ve siècle, une lettre adressée par le patriarche de Constantinople à Martyrius d'Antioche, distingue deux groupes d'hérétiques : un premier groupe dont on admet seulement le baptême, ce sont les ariens, macédoniens, quartodécimans et apollinaristes; un second groupe dont on n'admet aucun sacrement, ce sont les eunomiens, montanistes, sabelliens et autres.

Au VIe siècle, Jean le Scolastique, patriarche de Constantinople, soumettait à la réordination les clercs monophysites. Il faut aller jusqu'au VIIe siècle pour constater une réaction en faveur des ordres conférés hors de l'Eglise. Cette réaction se manifeste dans les écrits de Timothée, patriarche de Constantinople, qui divise les hérétiques en trois catégories : ceux dont on n'accepte aucun sacrement; ceux dont on accepte seulement le baptême, et enfin ceux dont on accepte le baptême, la confirmation, et sans doute aussi l'ordination : ces derniers sont les messaliens, nestoriens et monophysites. En 692, le concile *In Trullo* consacra l'évolution déjà accomplie, en élaguant de la lettre à Martyrius le passage relatif aux réor-

dinations des hérétiques macédoniens, novatiens, sabbatiens et apollinaristes. Cent ans plus tard, au septième concile œcuménique, une enquête, résumée par Tarase, patriarche de Constantinople, établissait qu'on avait depuis de longues années cessé d'inquiéter sur la valeur de leurs ordres les clercs ordonnés dans la confession monothélite : au cours des quarante années qui s'écoulèrent de l'Ecthèse d'Héraclius (638) au sixième concile œcuménique, quatre patriarches monothélites avaient occupé la chaire patriarcale de Constantinople, trois autres avaient été consacrés par leurs prédécesseurs hérétiques. Cependant, leurs ordinations n'avaient jamais été contestées.

Tandis que l'Orient secouait peu à peu les derniers restes de la coutume anténicéenne, en Occident la théologie sacramentaire créée par saint Augustin allait passer par bien des épreuves. Le docteur d'Hippone avait recueilli et développé la forte doctrine traditionnelle du Pape Etienne ; l'extinction graduelle des sectes novatienne, donatiste, luciférienne, semblait devoir laisser le champ libre à l'observance légitime ; mais à la place des antiques dissentiments de principes, surgirent des malentendus qui compromirent tout. Les termes énergiques auxquels en diverses circonstances les papes du V^e^ et du VI^e^ siècle recoururent pour flétrir l'exercice schismatique du pouvoir d'ordre furent souvent mal interprétés, comme contraires à l'existence même du pouvoir d'ordre dans le schisme : ainsi telles décrétales des papes Innocent I^er^, Léon le Grand, Pélage, contribuèrent à créer un courant d'opinion que leurs auteurs eussent été les premiers à déplorer. D'ailleurs on relève même en Occident, à l'état sporadique, des infiltrations de la théologie orientale. Au VII^e^ siècle, le moine grec Théodore de Tarse, donné par le pape Vitalien pour réformateur et pour chef à l'église de la Grande-Bretagne, infligeait une réordination à un évêque consacré par des prélats indigènes. Plus tard se produisirent des faits de plus grave conséquence.

Ce fut d'abord en 769 la compétition de Constantin et d'Etienne III pour le Saint-Siège, et la déposition par Etienne III des clercs ordonnés par Constantin.

En France, au IX^e^ siècle, ce fut l'opposition faite par les hauts prélats de l'empire carolingien aux ordinations accomplies par les chorévêques, opposition appuyée par la législation apocryphe des Fausses Décrétales ; puis la lutte entamée par Hincmar contre les clercs ordonnés par Ebo, son prédécesseur sur le siège épiscopal de Reims. A Constantinople, le conflit entre le patriarche Ignace et Photius donna au Pape Nicolas I^er^ l'occasion d'écrire une lettre sévère, dont les expressions un peu fortes purent être prises pour une condamnation pure et simple des ordres conférés par l'intrus. A Rome, l'inconséquence de Jean VIII qui, dans le temps même où il admettait à l'exercice de leurs ordres les clercs ordonnés par Photius, faisait, sous la pression d'autres nécessités, renouveler la consécration de Joseph, évêque de Verceil, préalablement sacré par un prélat rebelle, accrut la confusion des idées. En 897, les princes de Spolète faisaient déterrer le corps du pape Formose, accusé de trahison envers leur dynastie ; les ordinations de ce pape furent cassées et tenues pour nulles sous les pontificats de Serge III et de Jean X. En 964, la rivalité de Jean XII et de Léon VIII renouvelait, en l'aggravant, le scandale causé deux siècles plus tôt par la rivalité de Constantin et d'Etienne III.

Au X^e^ siècle, apparait dans son horreur la plaie de la simonie, l'*hérésie* simoniaque, selon une expression bientôt reçue dans l'Eglise. Toute une

école de canonistes rejette purement et simplement, comme nulles, les ordinations accomplies par les prélats simoniaques, et, sur ce point, la pratique de la Curie romaine oscillera entre la rigueur et l'indulgence, jusqu'aux jours de Grégoire VII et d'Urbain II. Tandis que saint Pierre Damien maintient la validité des ordinations même illicites, et que des canonistes comme Bernold de Constance retrouvent, pour les défendre, la théologie de saint Augustin, d'autres, tels que les cardinaux Humbert et Deusdedit, confondent persévéramment validité et licéité.

Au XII[e] siècle, l'école juridique de Bologne élabore une théorie subtile, qui distingue les ordres conférés hors de l'Eglise par un évêque jadis consacré dans l'Eglise, des ordres conférés par un évêque lui-même consacré hors de l'Eglise. Cette théorie, exposée dans le Décret de Gratien aura pour principaux défenseurs Roland, Rufin, Jean de Faenza.

Une réaction ne tarde pas à se produire avec Gandulph, qui, pour caractériser la propriété du pouvoir d'ordre, transmissible pour ainsi dire automatiquement en dehors du contrôle de l'Eglise, crée la formule expressive : *Ordo est ambulatorius*. Peu à peu, cette théorie gagne du terrain : l'un des docteurs de la théorie adverse, Roland, devenu Pape sous le nom d'Alexandre III, lui fait déjà certaines concessions; elle triomphe avec saint Raymond de Pennafort. Les grands docteurs scolastiques, Alexandre de Halès, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot consacreront définitivement cet enseignement, dominant dès le début du XIII[e] siècle dans l'Université de Paris.

Malgré un retour offensif au temps du grand schisme, la théorie qui subordonne à l'autorisation de l'Eglise la transmission du pouvoir d'ordre était dès lors définitivement vaincue. Il en avait coûté bien des joûtes scolastiques aux controversistes du XII[e] siècle; et, à qui entreprend aujourd'hui d'en retracer les péripéties, il en coûte bien des recherches à travers une littérature immense, confuse, éparse et en partie inédite. C'est pourquoi l'on ne saurait trop remercier M. Saltet.

***

La Collection des *Grands Philosophes*, publiée chez Alcan sous la direction de M. Clodius Piat, professeur de philosophie à l'Institut catholique de Paris, compte déjà assez de volumes (une douzaine) pour qu'il soit permis d'en définir la méthode, d'en connaître l'esprit, et d'en apprécier la valeur. Il y a, dans cette collection comme dans toute collection, des œuvres de valeur inégale, et des vues parfois contestables. Les deux plus récents volumes, *Platon* (Piat) et *Montaigne* (Strowski) sont, en leur genre, de premier ordre.

Jusqu'à cette heure, la collection a donné pour les Grecs, *Socrate*, *Platon* et *Aristote* (tous trois de M. Piat); pour le moyen-âge, *Avicenne* et *Gazali* (M. Carra de Vaux), *Saint Augustin* (M. Martin) et *Saint Anselme* (M. Domet de Vorges); pour le XVI[e] siècle, *Montaigne* (M. Strowski); pour le XVII[e] siècle, *Pascal* (Hatzfeld), *Malebranche* (Henri Joly) et *Spinoza* (M. Couchoud); pour le XVIII[e] siècle, *Kant* (M. Ruyssen); et enfin pour le XIX[e] siècle, *Maine de Biran* (Marius Couailhac). Ces philosophes sont placés dans leur milieu historique : on peint donc à grands traits leurs prédécesseurs et leurs disciples. Et tout cela constitue déjà une bonne histoire de la philosophie.

On ne peut manquer d'être frappé tout d'abord de la large place que

tient dans la Collection la philosophie du moyen âge. Il était temps de combler une lacune et de réparer une injustice. On travaille, il est vrai, depuis quelques années, en France comme à l'étranger, à faire revivre une époque sur laquelle des esprits prévenus laissaient ou faisaient planer l'oubli le plus immérité. Mais des travaux comme ceux de M. Picavet ou de M. de Wulf perdent en profondeur ce qu'ils gagnent en étendue. Plus circonscrites, plus fouillées sont les études de la Collection Piat. Les sources de la grande scolastique, voilà l'objet des monographies parues jusqu'à présent sur le moyen âge. M. Carra de Vaux suit le courant aristotélicien à travers la philosophie arabe orientale. MM. Martin et Domet de Vorges suivent la pensée platonicienne ou néo-platonicienne à travers la doctrine philosophique de saint Augustin et de saint Anselme. La Collection aime ces recherches préparatoires, ces travaux d'approche. Ainsi M. Piat étudie d'abord Socrate et Aristote; puis, dans la pleine maîtrise du sujet et des entours, il s'attache à dessiner dans ses traits les plus fins l'idéale figure de Platon. De même pour le moyen âge : on a commencé par les origines de la scolastique. Maintenant que l'on connaît avec plus de précision les idées de toute provenance qui flottent dans l'atmosphère intellectuelle du XIII[e] siècle, on comprendra mieux et l'on admirera davantage l'œuvre de synthèse opérée par le génie puissant de l'Ange de l'Ecole. Saint Thomas va bientôt paraître : il vient à son heure. On attend depuis longtemps en France l'exposé — fait en français par un philosophe et pour des philosophes — d'un système qui, plus ou moins rajeuni, porte en lui les promesses de victoire que l'on sait.

Après ce premier coup d'œil jeté sur le programme si compréhensif de la Collection, examinons sa méthode.

Ce n'est ni une méthode de pure érudition, ni une méthode de pure critique. La première établit des textes et fixe des détails intéressants de biographie et d'histoire : méthode minutieuse, méticuleuse, à l'affût de l'infiniment petit, qu'il faut laisser aux spécialistes, surtout aux spécialistes d'Outre-Rhin. A une époque où l'on doit se tenir au courant de toutes les découvertes, cette méthode s'impose : les auteurs de la collection la pratiquent bien, mais pour eux-mêmes. Aucun étalage d'érudition, mais on la sent à chaque page. Si l'on en doute, qu'on lise seulement, je ne dis pas les *Avant-propos* et les *Index bibliographiques*, mais simplement le chapitre premier de *Platon*, et, à la fin du même volume, le petit *Index grammatical*. Chacune des monographies se présente comme « une approximation nouvelle » du système exposé, comme une « mise au point » des diverses théories émises. Parfois même on va plus loin : on « pousse plus avant l'analyse de diverses œuvres », et l'on montre « dans quelles directions doit se porter l'activité des chercheurs ». Nous ne saurons désirer, en matière d'érudition, ni plus modeste discrétion, ni plus consciencieuse probité, ni plus sage « contribution ».

La méthode de pure critique discute les commentaires les plus divergents et juge ce qu'il y a, dans chaque point de doctrine, de caduc ou de durable : méthode intéressante, comme on le peut voir, à propos de Kant, d'après les recherches de Vaihinger et les leçons de M. Boutroux. Méthode chère à ce que j'appellerai des « éclectiques » attardés, qui veulent détacher de chaque système un ou plusieurs morceaux pour composer et construire un système total, ayant pour titre *perennis philosophia*. Hélas! dit finement M. Joly, « personne n'a plus la prétention d'emprisonner la science philosophique dans des formules arrêtées et définitives. On se

contente le plus souvent — c'est déjà beaucoup — de sentir à travers ces voiles, les uns transparents, les autres, hélas! un peu épais, les réalités dont ils nous séparent. » Et ailleurs : « Pour ceux qui, n'ayant ni le loisir ni le besoin de faire choix d'un système complet et arrêté dans toutes ses parties, veulent simplement regarder de près différents types de métaphysique, mis en un jour suffisant, comme ils aiment à étudier dans un musée les chefs-d'œuvre des grandes écoles de peinture ou de sculpture, les livres de cette collection, ce semble, doivent suffire [1]. » C'est beaucoup dire, c'est même trop dire, et je ne crois pas que M. Piat professe un tel détachement. Il aime, en effet, à signaler, au passage, la force ou la faiblesse de telle ou telle théorie, soit du philosophe, soit de ses commentateurs. Mais il a soin de ne pas outrepasser ses droits d'historien : le simple rapprochement de telle doctrine dans Aristote et dans saint Thomas n'enveloppe-t-il pas la critique la plus suggestive?

M. Piat définit excellemment en ces termes, dans les Préfaces du *Platon* et de l'*Aristote*, la méthode qu'il a voulu appliquer :

« Bien qu'éclairée du dehors par les principales études qu'on a faites sur Platon, notre méthode ne laisse pas d'être interne. C'est de la lecture intégrale et patiemment comparée des textes eux-mêmes que se dégage notre interprétation. Nécessaire pour toute espèce d'auteur, ce procédé s'impose à un titre spécial, quand il s'agit du fondateur de la vieille Académie. L'unique moyen de le suivre à travers les arabesques infinies que décrit sa pensée, c'est de commencer par se rendre compte de son sens philosophique, de ses idées directrices et de sa manière. Or, l'on n'y peut réussir que par un commerce intime et prolongé avec l'ensemble de ses œuvres; toute autre initiation ne produit que des réfractions de réfractions, c'est-à-dire des fantômes.

« L'on a tenu principalement à donner une œuvre de première main, issue d'une méditation patiente et comparative des pensées de l'auteur. La raison qui nous a fait accepter cette méthode interne, c'est que les écrits d'Aristote ont comme disparu sous une couche profonde de commentaires dont l'inspiration est on ne peut plus diverse. Vu cette variété d'opinions, il ne reste qu'un moyen de savoir à quoi s'en tenir, c'est de se rabattre sur l'original et de l'étudier pour lui-même. »

En lisant ces lignes, n'avez-vous pas pensé tout de suite à cette belle page de La Bruyère? « L'étude des textes ne peut jamais être assez recommandée; c'est le chemin le plus court, le plus sûr et le plus agréable pour tout genre d'érudition. Ayez les choses de la première main, puisez à la source; maniez, remaniez le texte..., songez surtout à en pénétrer le sens dans toute son étendue et dans ses circonstances; conciliez un auteur original, ajustez ses principes, tirez vous-même les conclusions. Les premiers commentateurs se sont trouvés dans le cas où je désire que vous soyez : n'empruntez leurs lumières et ne suivez leurs vues qu'où les vôtres seraient trop courtes... Achevez ainsi de vous convaincre, par cette méthode d'étudier, que c'est la paresse des hommes qui a encouragé le pédantisme à grossir plutôt qu'à enrichir les bibliothèques, à faire périr le texte sous le poids des commentaires; et qu'elle a en cela agi contre soi-même et contre ses plus chers intérêts, en multipliant les lectures, les recherches et le travail à éviter. »

Cette méthode interne est ici appliquée par des philosophes historiens.

1. *Malebranche*, Avant-propos IX-X.

Et dès lors elle se présente sous deux aspects : elle est tantôt « statique », tantôt « évolutive ».

La méthode statique est celle du philosophe. Le philosophe aime les exposés logiques, systématiques : il dispose la doctrine sous quelques chefs principaux et groupe les textes suivant cet ordre, ordre commandé, disons-le bien vite, par l'étude même de l'auteur. C'est là, semble-t-il, la méthode adoptée par M. Hatzfeld, M. Carra de Vaux, et plus ou moins par la plupart des collaborateurs de M. Piat.

La méthode évolutive est celle de l'historien. On considère alors la doctrine d'un philosophe comme un événement historique qui a sa date, qui a eu son évolution. A l'ordre systématique doit se substituer l'ordre chronologique des ouvrages, et pour chaque ouvrage, il faut suivre la marche même de l'auteur, respecter ses divisions et donner à chaque idée l'importance qu'il lui a donnée lui-même. L'historien suit et décrit la genèse d'une doctrine; il vit la pensée du philosophe. C'est la méthode appliquée par MM. Strowski, Couchoud, Ruyssen et Couailhac.

Au demeurant, méthode statique et méthode évolutive s'entremêlent souvent, sans qu'on y tâche, peut être sans qu'on y songe. Leur union harmonieuse et féconde ne nous paraît nettement systématique et consciente que dans le *Spinoza* de M. Couchoud et, en dépit de la pénurie des renseignements historiques, dans le *Platon* de M. Piat.

Qu'elle soit statique ou évolutive, la méthode interne semble condamnée à être avant tout et essentiellement analytique. En fait, avec une patience admirable, on analyse tous les ouvrages ou traités, même parfois « sans trier au préalable ce qui est proprement philosophique ». M. Couchoud ne craint pas de « faire une place même au traité de l'arc-en-ciel, à l'essai sur le nitre et à l'abrégé de grammaire hébraïque ». A tout analyser, ne risque-t-on pas de se perdre dans le détail, de ne pas dominer sa matière? Ne s'expose-t-on pas à donner trop d'importance aux idées secondaires, à diminuer d'autant la valeur de l'idée principale, et, en fin de compte, à fausser plus ou moins gravement le sens d'une doctrine? C'est le reproche qu'on adressa, dès le premier moment, à M. Ruyssen. « M. Ruyssen s'est borné de parti pris à la méthode analytique, et nous nous demandons si elle est suffisante, ou plutôt si, appliquée intégralement, elle n'enveloppe pas la nécessité de l'exposition synthétique. Kant, en effet, a été absolument conscient de sa doctrine; il a sans cesse réfléchi sur les différentes parties de sa philosophie pour en rechercher et en montrer l'unité. Tout historien n'a-t-il pas le droit de le suivre dans ses recherches et de mettre au premier plan les pages décisives qu'il leur a consacrées? Nous pensons en particulier à l'Introduction de la *Critique du Jugement* qui est, pour nous, capitale dans l'œuvre de Kant » et que M. Ruyssen écarte assez dédaigneusement comme un effort laborieux pour marquer l'hétérogénéité de l'édifice critique[1] ». Qu'est-ce à dire, sinon que l'analyse est un instrument délicat comme tout instrument de précision et qu'il réclame une main habile et experte? Un historien avisé ne peut-il pas tracer, point par point, avec la précision requise en ces matières, la courbe d'une pensée? Sans vouloir prendre parti dans la question débattue sur Kant, nous ferons remarquer que le critique reconnaît lui-même que l'analyse enveloppe la synthèse : il oppose donc synthèse à synthèse et c'est pure affaire d'interprétation. Il résout lui-même à souhait le problème qu'il posait : l'analyse,

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1900. Supplément, p. 7.

pratiquement, ne va pas sans une synthèse enveloppée, ou plutôt subsconsciente, sous-jacente; et, en réalité, dans la plupart des cas, la synthèse soutient et guide l'analyse. En tout cas, il semble bien que, dans les ouvrages de la Collection qui ont suivi, le point de vue synthétique s'affirme davantage : on marque mieux le centre de perspective d'où se découvre l'unité d'un système, et nous lisons enfin dans le *Platon* de M. Piat : « Ces cimes une fois éclairées, la lumière se fait plus abondante et tend à se propager sur tout le reste. »

Dernier caractère, celui-ci très spécifique : la méthode est objective et impersonnelle. L'historien doit s'effacer devant celui dont il résume la doctrine : on ne doit voir que le philosophe. On exposera sa doctrine, en aucune façon des « Méditations » ou « élévations » sur cette doctrine. Chacun pourra la méditer, la goûter, l'apprécier, la juger suivant son tempérament ou ses convictions. La Collection n'a qu'un but : faire connaître cette doctrine et la faire comprendre. Cela fait, le lecteur reste « entre les mains de son conseil ».

Il faut se hâter d'ajouter que cette Collection contribue pour sa part et à sa manière à la glorification du christianisme. Car il est une apologétique du savant chrétien, comme savant. Sans qu'on puisse suspecter son œuvre de parti pris, l'historien ne fait que son devoir d'historien en suivant l'évolution et la destinée d'une pensée; et s'il montre ainsi, par les faits, que cette pensée trouve sa formule parfaite, dans la religion chrétienne, il fait, par surcroît, son devoir de chrétien. La méthode historique légitime et commande presque ce double devoir. Le savant, le professeur peut être ainsi, en tant que savant, en tant que professeur, un apôtre, et un apôtre écouté, car ce sont les faits, plus que lui, qui plaident la cause de la vraie religion. Ce genre d'apologétique est celui de la Collection Piat. « Aussi nous, dit M. Carra de Vaux, qui, chrétien, avons cependant tenu à fonder ces études sur le principe de la plus rigoureuse impartialité, qui n'avons au préalable ni jugé ni classé aucune personne ni aucune thèse, éprouvons-nous au moment de déposer la plume une grande joie : celle de constater qu'entendant travailler pour la vérité pure, nous avons en définitive travaillé pour le christianisme, élargi le champ de son action dans l'histoire, fait mieux sentir l'efficacité de son influence, montré le triomphe de son esprit au delà même de ses frontières, et par là quelque peu contribué à sa gloire. » M. Piat terminait ainsi son premier volume : « Des divers systèmes issus de Socrate, il n'y en eut aucun qui fût assez fort pour s'imposer : tous et assez vite, ils s'écroulèrent par la dispute dans le scepticisme. Pyrrhon déjà concluait, en métaphysique, à l'aphasie, et, en morale, à l'ataraxie. Et ce spectacle d'éternelle impuissance ne put qu'accélérer la décadence des mœurs. C'est seulement lorsque le Christ parut, que les idées de tous genres agitées par les Grecs et les Romains se ramassèrent en une synthèse puissante, prirent vie et devinrent pour les peuples un principe de progrès moral. *In ipso vita erat*. »

LA RÉDACTION.

Le Gérant : J. GABALDA.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

AUTOUR DE L'ENCYCLIQUE

Dans le numéro de la *Revue des Deux Mondes* du 1er octobre dernier, M. Francis Charmes s'occupe de la récente encyclique de Pie X sur le *Modernisme*. Il déclare qu'il ne se permettra pas « de discuter les grandes questions que traite l'Encyclique : la place lui manque et aussi la compétence ». Cependant il ne se fait pas faute d'exprimer en toute liberté son sentiment sur ce grave document; et le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il plaide pour les modernistes les circonstances atténuantes. Il ne peut être question d'essayer ici une critique de ce qui est dit touchant le document pontifical, puisque l'auteur déclare qu'il n'a pas voulu, à proprement parler, le discuter : il porte un jugement non accompagné de considérants, ou si peu accompagné que possible. Mais il est un point d'histoire que l'auteur évoque, qu'il interprète d'une certaine façon et qu'il cherche à tourner au profit des modernistes; c'est ce point qu'il est peut-être opportun d'éclaircir.

M. Francis Charmes se demande si les modernistes doivent désespérer, s'ils sont condamnés sans retour. « Qui sait? dit-il. Un passage de l'Encyclique nous a plongés dans une sorte de rêverie historique. C'est celui où est citée une lettre de Grégoire IX aux maîtres de théologie de Paris[1]. » Grégoire IX blâmait, en effet, certains théologiens de son temps de « plier les saintes lettres aux doctrines de la philosophie rationnelle..., de se laisser séduire par d'insolites et bizarres doctrines ». Mais quelle était « la philosophie rationnelle », que la lettre du Pape du XIIIe siècle

1. Le P. Tyrrel exploite la même objection, dans une lettre au *Guardian* du 20 novembre 1907.

dénonçait avec un accent si décisif? C'était, répond M. Francis Charmes, « celle d'Aristote que saint Thomas devait reprendre un peu plus tard à son compte et remettre si fort en honneur ». La lettre de Grégoire IX était datée de l'année 1228; or, trois ans après, le même Pape, tout en maintenant l'interdiction portée par le Concile de Paris en 1210 de lire dans les leçons publiques ou privées les livres d'Aristote, en modifiait singulièrement les termes, puisqu'il chargeait, quelques jours après, trois maîtres de la Faculté de Paris « d'examiner ces livres, d'en retrancher toute erreur capable de scandaliser et d'offenser les lecteurs, afin que, par le retranchement des passages suspects, ces livres pussent sans retard et sans danger être pour tout le reste rendus à l'étude ». « Quelle différence entre ces deux lettres de Grégoire IX, qui se rapportent au même objet! Après la seconde, Aristote a obtenu progressivement droit de cité dans l'Église, et bientôt saint Thomas le lui a assuré définitivement. Cet exemple prouve qu'on peut toujours en appeler du Pape au Pape lui-même. »

Cette conclusion est pleine de promesses pour les modernistes; elle leur permet de trouver dans l'histoire du passé un motif d'espérance pour le triomphe futur de leurs idées; mais c'est à condition que le fait historique en question ait été bien interprété et qu'il y ait parité entre le cas d'Aristote et le cas des modernistes. Étudions d'abord le fait historique[1].

I

Jusque vers la fin du XII[e] siècle, l'Occident latin ne connut des œuvres d'Aristote que les livres de la Logique; mais dès le début du XIII[e], ou même dès les dernières années du siècle précédent, les autres ouvrages du phi-

1. Voir pour l'étude approfondie de la question : P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme au XIII[e] siècle*; Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*; E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*; S. Talamo, *L'Aristotélisme de la Scolastique*.

losophe grec pénétrèrent rapidement dans le monde chrétien. Ils vinrent d'Espagne sous la forme de traductions latines faites non sur le grec, mais sur l'arabe et accompagnées des fameux commentaires d'Averroès. Il semble certain qu'à l'Université de Paris, ils furent étudiés sans retard. Des auteurs morts avant 1210, font mention de la *Métaphysique*, de la *Physique*, du *De Anima* et peut-être du *De Caelo et Mundo* [1]. Or, ces écrits d'Aristote portaient en eux-mêmes, comme nous le verrons plus loin, des théories qui paraissaient en opposition avec la foi chrétienne. Les commentaires d'Averroès ne faisaient que mettre en lumière et exagérer ces côtés oppositionnels. Des erreurs dogmatiques que cette philosophie semblait avoir fait éclore ne tardèrent pas à se manifester. L'autorité ecclésiastique s'aperçut du danger et chercha à y porter remède.

Le concile de la province de Sens, tenu à Paris en 1210, après avoir condamné les ouvrages de David de Dinan, et d'Amaury de Chartres défendit, « sous peine d'excommunication, de lire (c'est-à-dire d'interpréter) à Paris, soit dans les leçons publiques, soit dans les leçons privées, les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle, ainsi que leurs commentaires [2] ». Cinq ans après, le légat pontifical, Robert de Courçon, chargé par un « mandat spécial » du Pape de réformer le règlement des études de l'Université, renouvela cette même prohibition. Il détermina les livres qui devaient être enseignés et, entre autres, l'ancienne et la nouvelle logique d'Aristote [3]; mais il interdit « de lire de ce philosophe les livres sur la *Métaphysique* et la *Philosophie naturelle*, ainsi que les sommes de ces mêmes livres et les ouvrages de David de Dinan, d'Amaury de Chartres et de Maurice d'Espagne [4] ».

1. *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 70.
2. *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 70.
3. L'ancienne logique comprenait les Catégories et l'Interprétation; la nouvelle les Analytiques premiers et seconds, les Topiques et les Sophismes; cette dernière ne fut connue qu'au milieu du XII[e] siècle; de là le nom de nouvelle.
4. *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 78.

Telle est la double défense portée contre certains livres d'Aristote. Avant d'aller plus loin, il faut en préciser le sens et la portée. On doit d'abord remarquer que la condamnation de Robert de Courçon ne fait que renouveler celle du Concile de Paris. Par « philosophie naturelle », le Concile entend non seulement la Physique et les sciences annexes, mais encore la Métaphysique. Albert le Grand nous apprend que sous ce nom on entendait de son temps les écrits de Physique, de sciences naturelles et la Métaphysique[1]. Les « commentaires » dont parle le Concile ne sont autres que les commentaires d'Averroès qui était désigné, au XIII[e] siècle, par antonomase, sous le nom de *Commentator*. D'autre part, il est très probable que ce Maurice d'Espagne que cite le légat du Pape est le même qu'Averroès.

E. Renan explique ainsi la condamnation du Concile de Paris. « Ce qui reste indubitable, dit-il, c'est que le Concile frappa l'Aristote arabe, traduit de l'arabe, expliqué par des Arabes[2]. » Il nous semble que ce jugement est en grande partie vrai. Il est évident que le Concile n'a pu condamner que l'Aristote qu'il connaissait, et c'était l'Aristote traduit de l'arabe; il est évident aussi qu'Aristote, venu en compagnie d'Averroès, qui se disait son fidèle interprète, n'a pu que paraître suspect au Concile; de là, l'interdiction portée contre les commentaires du philosophe musulman. On ne saurait perdre de vue ces deux choses si l'on veut bien juger la décision conciliaire. Que l'on dise ensuite que la sentence du Concile n'a pu viser uniquement les défectuosités de la traduction arabe et les commentaires d'Averroès, mais qu'elle a voulu atteindre de quelque manière certaines théories d'Aristote, nous l'accordons[3], et nous verrons les raisonsde légitime défiance que l'Église pouvait avoir à l'endroit du Stagyrite.

D'ailleurs, les circonstances dans lesquelles cette con-

1. *Topic.*, lib. I, tract. IV, cap. II.
2. *Averroès et l'Averroïsme*, p. 221.

damnation fut portée, peuvent nous aider à la comprendre. Le rapprochement que le Concile de Paris et Robert de Courçon, après lui, établissent entre Aristote, David de Dinan et Amaury de Chartres nous paraît très significatif. Il est à remarquer qu'ils ne séparent pas ces noms; ils semblent y voir un rapport de cause à effet. Deux contemporains, Guillaume le Breton et Hugues supposent la même connexité[1]. Albert le Grand, en rapportant les erreurs de David de Dinan, semble indiquer que David, pour défendre sa doctrine, faisait appel à Aristote, spécialement à la *Physique* et à la *Métaphysique*[2]. Or, les erreurs de David, d'après le spécimen que nous en a conservé le Cartulaire de l'Université de Paris[3], n'allaient à rien moins qu'au renversement du dogme. L'Église, gardienne de la foi, sentit qu'elle devait intervenir. En présence d'erreurs monstrueuses qui s'abritaient sous l'autorité d'Aristote, elle crut nécessaire de frapper un grand coup.

Il reste à savoir si l'Église voulut porter une décision irrévocable et irréformable, ou simplement prendre une mesure imposée par des circonstances particulières. Deux auteurs du temps, César d'Heisterbach et Hugues, prétendent que l'interdiction dont Aristote était frappé ne devait durer que trois ans. « La lecture, dit Hugues, des livres de philosophie naturelle d'Aristote a été défendue pendant trois ans, parce que de ces livres semblaient être sorties des semences d'erreurs[4]. » Mais ni le Concile de Paris, ni le légat du Pape ne fixent aucun intervalle de temps : « *Non legantur* », disent-ils simplement. Cependant le caractère restrictif et de sa nature transitoire de la défense se dégage de certains faits. Le Concile de 1210 prohibe les livres expressément pour Paris : *non legantur Parisius*, et la défense du légat n'a pas plus d'extension. En second lieu, le

1. Jourdain, *Op. cit.*, p. 202.
2. *Summa theol.*, II, quæst. 4, memb. 3.
3. *Chart. Univers. Paris.*, t. I, p. 71.
4. Cité par Jourdain, *Op. cit.*, p. 203.

décret de 1210, limité à Paris seul, se restreint encore à l'enseignement public ou privé des maîtres : il est interdit à ceux-ci de prendre ces livres d'Aristote, comme textes à lire et à commenter devant les élèves; il ne leur est donc pas défendu de les lire pour leur usage personnel. Enfin, « vers la fin de 1229, les maîtres de l'Université naissante de Toulouse, adressant un appel au monde scolaire de la chrétienté, font valoir précisément, pour attirer les étudiants, que les livres condamnés à Paris seront enseignés à Toulouse : « *Libros naturales, qui fuerunt Parisius prohibiti, poterunt illic audire qui volunt naturæ sinum medullitus perscrutari*[1]. » Or, l'organisation du *Studium generale* de Toulouse s'était faite sous l'influence de l'autorité du légat pontifical[2].

De ces faits, il ressort, semble-t-il, qu'Aristote ne fut frappé qu'à cause principalement de certaines circonstances. On ne comprendrait pas autrement qu'il eût été interdit d'enseigner à Paris ce qui fut permis à Toulouse. Grégoire IX, dans sa lettre du 13 avril 1231, dit formellement : « *Libri illi naturales, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere.* »

Quelles étaient ces causes ou ces circonstances? Sans doute, l'apparition des hérésies, le recours des hérétiques à l'autorité d'Aristote pour défendre leurs doctrines, le milieu turbulent de l'Université de Paris. Chargée de défendre le dogme, l'Église prenait, suivant les circonstances, les mesures qu'elle croyait nécessaires, se réservant de les modifier si les circonstances venaient à changer. L'interdiction d'Aristote dans l'Université de Paris ne fut pas autre chose qu'une mesure purement disciplinaire et d'ordre scolaire. De fait, la défense précitée ne fut pas levée en principe pendant tout le XIII[e] siècle et la moitié du siècle suivant[3]; c'est que les circonstances dont nous avons parlé

1. *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 131.
2. *Ibid.*, p. 131.
3. La défense fut levée indirectement, en 1366, par les deux cardinaux légats

ne changèrent guère, et que plus d'une fois l'erreur se produisit sous le couvert d'Aristote.

Cependant, en 1231, il y eut quelque chose de changé dans la situation officielle du Stagyrite à l'Université de Paris. Grégoire IX, dans le règlement nouveau qu'il donna à l'Université récemment réorganisée, maintint l'ancienne défense, portée par le Concile de Paris : « *Libris illis naturalibus qui in Concilio provinciali ex certa causa fuere prohibiti Parisius non utantur* »; mais en même temps, il déclara qu'elle serait valable jusqu'au moment où les livres d'Aristote auraient été soumis à l'examen et expurgés : « *Quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione expurgati*[1]. » Quelques jours après, il chargea trois maîtres de Paris, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Étienne de Provins, de tenter cet essai de révision[2]. On a fait remarquer avec raison[3] qu'une opération proprement dite d'expurgation était difficile à pratiquer dans des ouvrages de philosophie où les idées sont fortement enchaînées les unes aux autres, où les parties sont dans une dépendance mutuelle strictement rigoureuse, surtout dans un système aussi savamment organisé que celui d'Aristote. Un projet de révision ne pouvait aboutir, semble-t-il, qu'en instituant un commentaire plus ou moins littéral du texte et en relevant et réfutant au fur et à mesure les erreurs qui pouvaient se rencontrer. Ce fut là la méthode employée par Albert le Grand et saint Thomas. Peut-être était-ce là un genre d'expurgation que n'aurait pas refusé le Pape. Peut-être fut-il celui que l'on employa. Quoi qu'il en soit, Grégoire IX reconnaissait dans la philosophie d'Aristote des parties utiles et il ne demandait pas mieux que de les faire servir au profit des études, après les corrections néces-

d'Urbain V, en exigeant dans le règlement des études que les candidats à la licence ès arts eussent entendu tous les livres d'Aristote.

1. *Chart. Univ. Paris*, t. I, p. 138.
2. *Ibid.*, p. 143.
3. P. Mandonnet, *Op. cit.*, p. 34.

saires. C'était assez pour qu'Aristote fît par lui-même son chemin.

En 1252, on requit des candidats au baccalauréat qu'ils eussent entendu le *De Anima*[1]. En 1255, la faculté des arts élabora des statuts sur le mode d'enseigner les livres qui devaient être commentés publiquement. Presque tous les ouvrages d'Aristote connus à cette époque y figurent. Et il faut remarquer que le règlement fut fait pour déterminer non pas le nombre des livres à expliquer, mais la durée de temps qu'il fallait consacrer à leur explication[2]. Ce qui semblerait faire croire que le programme actuel était déjà en vigueur. Sans doute le règlement de la faculté des arts ne supprimait pas le décret de Grégoire IX et Urbain IV, en 1263 le montra bien, en rappelant maîtres et élèves au respect de la défense portée par son prédécesseur, et en exigeant qu'elle fût « inviolablement observée[3] »; cependant ce règlement constatait un état de choses, et en cela il est instructif pour nous. Nous voyons la conduite des Papes : ils laissent faire, ils patientent, ils surveillent, se réservant d'intervenir, quand le besoin s'en ferait sentir.

Avant de continuer notre exposition critique, nous devons chercher à résoudre une difficulté soulevée par M. Francis Charmes. Ce dernier voit dans la conduite de Grégoire IX, à trois ans d'intervalle, sinon une contradiction, du moins un changement notable. En 1228, le Pape aurait condamné la philosophie d'Aristote; en 1231, il aurait permis de l'enseigner moyennant correction. Examinons si cette contradiction ou ce changement existent.

Toute la lettre de 1228 serait à citer; elle est très intéressante et très suggestive. Grégoire IX s'adresse ainsi

1. *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 227.

2. *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 277. « Quelques maîtres se hâtaient de terminer leurs leçons, sans y consacrer le temps que demandaient la quantité des matières et la difficulté des livres à expliquer. Cela nuisait sérieusement aux études. C'est à cet abus que le présent statut porte remède, en fixant la durée d'explication de chaque livre. »

3. *Ibid.*, p. 427.

aux théologiens : « Il en est parmi vous qui, gonflés de vanité comme des outres, s'efforcent de déplacer, par des nouveautés profanes, les bornes qu'ont fixées les Pères ; qui plient les Saintes Lettres aux doctrines de la philosophie naturelle, par pure ostentation de science, sans viser à aucun profit des auditeurs... qui, séduits par des doctrines diverses et étrangères (à la théologie), mettent queue en tête et à la servante assujettissent la reine [1]. » Que reproche le Pape aux théologiens? L'abus de la philosophie naturelle dans la théologie : « *profecto scientiae naturalium plus debito insistentes* » ; il les blâme de vouloir plus qu'il ne faut construire l'édifice de la foi par la raison naturelle : « *fidem conantur plus debito ratione astruere naturali* ». Toute la lettre a été écrite pour mettre en relief cette idée : que certains théologiens subordonnaient, asservissaient la théologie à la philosophie. En 1231, Grégoire IX répète à peu près aux théologiens — la vivacité et la vigueur de l'expression mises à part — ce qu'il leur a dit en 1228. Immédiatement après avoir stipulé — et ceci est à noter — à quelles conditions les livres d'Aristote pourront être enseignés, s'adressant aux théologiens, il leur dit : « *Magistri vero et scolares theologiae in facultate quam profitentur se studeant exercere, nec philosophos se ostentent, sed satagant fieri theodocti... De illis tantum in scolis quaestionibus disputent, quae per libros theologicos et Sanctorum Patrum tractatus valeant terminari.* » La lettre de 1228 s'adresse aux seuls théologiens : *Magistris in theologia Parisius regentibus ;* celle de 1231 s'adresse à tous les maîtres de l'Université : *Filiis universis magistris scolaribus Parisiensibus,* par conséquent, aussi bien aux maîtres de la faculté des arts qu'aux maîtres de la faculté de théologie. Aux premiers le Pape dit en 1231 : « *Libris illis naturalibus non utantur Parisius, quousque examinati fuerint et expurgati* » ; aux seconds, en 1231

1. *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 114.

comme en 1228, il tient le même langage. Il n'y a donc pas contradiction ou changement de vues entre les deux lettres; s'il y avait contradiction ou changement, ce serait entre deux passages consécutifs de la même lettre.

Ces explications nécessaires étant données, nous pouvons comprendre, semble-t-il, la conduite de Grégoire IX. Il ne faut pas oublier dans quelles circonstances la lettre de 1228 fut écrite, circonstances que la lettre signale. Certains théologiens voulaient expliquer la théologie par la philosophie, réduire la « grâce » à la « nature ». Par des interprétations forcées, ils faisaient « plier au sens des doctrines philosophiques qui ignorent Dieu les dogmes sacrés divinement inspirés ». Ils rendaient la foi illusoire et non méritoire en l'expliquant par la raison : « *Fides non habet meritum cui humanum ratio praebet experimentum.* » Ces tendances pernicieuses provenaient sans doute des études nouvelles faites sur la philosophie aristotélicienne. Ce sont ces tendances que le Pape combat d'abord de toutes ses forces. Ce sont ensuite les droits de la théologie qu'il défend : la théologie est la reine, la philosophie est la servante. La mesure suivant laquelle la philosophie peut servir la théologie est exprimée dans cette phrase qui renferme toute la pensée de Grégoire IX : « Il faut emprunter aux Égyptiens leurs vases d'or et d'argent, de telle sorte que les Hébreux s'enrichissent de leurs dépouilles, mais ne se vendent pas comme paiement et ne deviennent pas leurs esclaves : si la doctrine de la céleste parole emprunte, pour s'en parer, à la philosophie quelque chose de sa sagesse et de son éloquence, elle ne doit jamais cependant s'asservir à elle, ni plier sa pensée à la sienne. » C'est toujours la même idée qui revient sous la plume du Pape : la théologie est la reine, la philosophie est la servante. Si donc la lettre de 1228 renferme, d'un côté, la condamnation des tendances de certains théologiens, de l'autre, l'affirmation de la subordination de la philosophie à la théologie, il n'y a donc pas ce que M. Francis Charmes a cru y voir; et Grégoire IX

s'adressant en 1231 aux maîtres de la faculté des arts a pu leur parler autrement qu'aux théologiens, parce qu'il s'agissait uniquement de philosophie et non des rapports de la théologie et de la philosophie.

Sans doute, la philosophie pénétra la théologie dans des proportions autrement considérables que celles indiquées par Grégoire IX; elle prit dans la science sacrée de grands développements. Saint Thomas, par exemple, accompagna toujours chaque thèse théologique des raisons philosophiques qui pouvaient l'éclairer. Sans doute aussi, ce fut surtout la philosophie d'Aristote qui fut incorporée à la théologie. Mais d'abord, pour ce second point, il faut remarquer qu'on se servit d'un Aristote épuré, rectifié, dégagé surtout des interprétations panthéistes d'Averroès, par conséquent d'un Aristote différent de celui qui avait été condamné. Il faut remarquer ensuite que ce que le Pape demandait avant tout et principalement, c'est-à-dire la subordination de la philosophie à la théologie, (le reste n'étant que secondaire), fut entièrement observé. Les grands théologiens scolastiques, en effet, firent toujours de la théologie la reine, et de la philosophie la servante : on connaît le dicton reçu au moyen âge : *Philosophia ancilla theologiae*. Et il ne pouvait pas en être autrement. Si la théologie est la science certaine de la parole infaillible de Dieu, et si dans la hiérarchie des sciences elle occupe le sommet, comme la vérité ne peut pas être renversée par la vérité, de même que la philosophie ne saurait contredire le dogme, de même elle ne peut que le servir.

Telle est l'explication que nous donnons de la condamnation d'Aristote. Elle se dégage de l'étude concrète des circonstances de temps, de lieux et de personnes. Nous voyons comment, par une mesure disciplinaire et de sa nature transitoire, l'enseignement de la philosophie d'Aristote a pu être interdit dans une Université; nous voyons aussi comment, sans contradiction, cette même philosophie, ou plutôt cette philosophie corrigée, a pu devenir dans la suite

la philosophie presque officielle de la science sacrée; non pas que la théologie ait jamais fait dépendre la vérité des dogmes de la vérité du système aristotélicien, mais dans ce sens que cette philosophie, dans ce qu'elle a de moins systématique, établissait solidement les vérités rationnelles qui sont la condition nécessaire de la possibilité du dogme. Quand on se contente de dire que l'Église commença par condamner la philosophie d'Aristote et qu'ensuite elle finit par l'adopter et même par n'en vouloir pas d'autre, la contradiction paraît flagrante; mais parler ainsi, c'est simplifier les choses, et c'est, en les simplifiant, les dénaturer. La contradiction s'évanouit, dès que la conduite de l'Église est replacée dans son milieu historique.

Il nous reste à montrer si les défiances de l'Église vis-à-vis de l'Aristote qu'elle connaissait n'étaient pas légitimes et si l'avenir ne prouva pas que ses craintes étaient bien fondées. Cela nous permettra, en parlant de l'averroïsme latin, d'établir un rapprochement entre l'attitude des averroïstes chrétiens du XIII[e] siècle et celle des modernistes contemporains, et nous verrons que les uns et les autres s'étaient mis, par les principes mêmes qu'ils professaient, dans une position contradictoire.

J. Baylac.

(*A suivre.*)

LE TRAITÉ DES ANGES DE S. THOMAS

THÈSE DE M. COSTES

Lundi 24 juin, M. l'abbé COSTES, du diocèse de Rodez, a soutenu sa thèse pour le doctorat en théologie sur le sujet suivant : *Le traité des anges de saint Thomas d'Aquin.*

Le jury, présidé par Mgr le Recteur, était composé de MM. Maisonneuve, Portalié, Hourcade, Malvy.

Mgr le RECTEUR rappelle que la faculté a reçu, cette présente année 1906-1907, sept thèses pour le doctorat en théologie : quatre de théologie scolastique, une de théologie générale, deux de théologie positive[1]. En réalité, la thèse de M. COSTES est tout autant de scolastique que de positive, et nous dirons, pour être aussi exact qu'il convient, que c'est une thèse de scolastique comparée. La thèse de M. COSTES compte exactement 227 pages grand format.

***

M. COSTES expose lui-même de vive voix l'argument de son travail :

Mon étude, dit-il, comprend deux parties intitulées : analyse, synthèse.

Dans la première j'ai adopté le cadre de la *Somme théologique*, avec cette différence pourtant qu'au lieu d'étudier les anges en fonction de la création et en fonction du gouvernement divin, j'ai divisé mon travail en angélologie générale et en angélologie spéciale. Dans chaque chapitre ou article de cette première partie, j'ai fait l'historique de chaque point de doctrine traité par saint Thomas, depuis les Pères Apostoliques jusqu'à Suarez, en insistant cependant d'une façon toute particulière sur les grands Docteurs du XII^e^, du XIII^e^, du XIV^e^ et du XVII^e^ siècles.

Dans la synthèse, je me suis attaché à tirer les idées générales du travail d'analyse minutieux accompli dans la première partie. J'ai tâché de caractériser l'angélologie des Pères, celle des théologiens antérieurs au XIII^e^ siècle, mais surtout celle de Guillaume d'Auvergne, d'Alexandre de Halès, d'Albert le Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure au XIII^e^ siècle, de Duns Scot au XIV^e^, et de Suarez au XVII^e^.

Et d'une comparaison détaillée et minutieuse entre tous ces auteurs, tant au point de la philosophie que de la théologie et des méthodes employées, j'ai conclu à la supériorité du traité des anges de l'« Ange de l'École ».

1. M. ANTÉRIEU, *Le péché actuel;* M. GÉLAS, *Le mérite;* M. FLOTTES, *La grâce sanctifiante;* M. COSTES, *Le traité des anges de saint Thomas d'Aquin.*
M. MESTRE, *La valeur doctrinale des décisions de la Commission Biblique.*
M. BURGALAT, *La doctrine du péché originel avant saint Augustin;* M. NOUVIALE, *La doctrine de l'Immaculée Conception, de saint Bernard à Duns Scot.*

***

Mgr le Recteur apprécie le travail de M. Costes, qui est une étude présentée sous une forme didactique claire et ferme, une étude soignée témoignant d'une doctrine sûre. Point d'étalage d'érudition facile, mais utilisation d'auteurs solides, comme M. de Wulf, partout où l'exposition n'est pas directe. Les idées générales qui sont la trame du travail ne disparaissent jamais dans le maquis des discusions.

Ces éloges faits, Mgr le Recteur passe aux critiques.

Le sujet de la thèse n'était pas, du moins dans la pensée du théologien qui l'a suggéré à M. Costes, une histoire générale de l'angélologie, non certes, et pour beaucoup de raisons, dont la meilleure est que pareil sujet dépasse les limites d'une thèse ordinaire de doctorat. Le sujet était une étude des questions que dans la *Somme théologique* saint Thomas consacre aux anges, savoir un exposé de l'enseignement de saint Thomas, une investigation des sources de saint Thomas, une appréciation de cet enseignement, enfin une esquisse de la fortune de cet enseignement auprès des théologiens postérieurs.

Souvent nos étudiants ont été encouragés par nous à s'intéresser aux sources de saint Thomas : l'un d'entre eux nous a donné une thèse sur *Saint Jean Damascène et saint Thomas;* un autre, une thèse sur *Le pseudo-Aréopagite et saint Thomas;* deux essais bien satisfaisants. Nous souhaitions voir appliquer ici une méthode un peu différente : rechercher les sources d'un « traité » particulier de saint Thomas, celui des anges, à la façon dont un de nos meilleurs jeunes docteurs, M. Annat, avait étudié le « traité » des sacrements en général chez Pierre Lombard.

Ne vous êtes-vous pas laissé déborder par une conception bien plus large du sujet?

M. Costes défend sa conception du sujet, dans lequel il lui a paru indispensable de comprendre une revue de la doctrine angélologique des Pères.

Mgr le Recteur poursuit :

Le point de vue que nous avions voulu vous voir adopter n'était pas celui de Petau, mais le point de vue qui était celui du P. Denifle, lequel toute sa vie songea à donner une édition critique de la *Somme théologique*, où il se serait appliqué à cette recherche des sources. L'originalité géniale de saint Thomas n'y aurait rien perdu, mais la connaissance de la tradition y aurait gagné. Il n'y a pas de docteur, si grand soit-il, qui soit au-dessus de la tradition et ne doive être étudié en fonction de la tradition, n'est-ce pas?

Secondement, par « scolastique comparée » nous entendons la comparaison des grands scolatiques entre eux. Ce point de vue n'est pas nouveau. Connaissez-vous la *Summa theologica* de Duns Scot comparée à celle de saint Thomas, compilée par Jérôme de Montefortino au XVIIIe siècle, et rééditée tout récemment par les Franciscains?

M. Costes confesse n'avoir pas connu l'œuvre de Jérôme de Montefortino.

On pourra faire mieux, poursuit Mgr le Recteur, surtout si l'école franciscaine, en ce moment si active et si bien outillée, continue ses publications. On a beaucoup remarqué la lettre adressée par S. S. Pie X à l'Institut catholique de Paris, où est rappelé l'enseignement de l'encylique *Aeterni Patris* concernant la philosophie. On y a beaucoup remarqué aussi que S. S. Pie X mentionne la « *ratio philosophandi principum Scholas-*

ticorum ». La Scolastique a donc plusieurs princes. Ailleurs, en effet, dans une lettre au Ministre Général des Frères mineurs (11 avril 1904), Pie X disait déjà de saint Bonaventure : « *Is princeps Scholasticorum alter extitit cum Aquinate.* »

Ne craignons rien de cette méthode comparative pour l'incomparable docteur qui est saint Thomas; n'est-ce pas surtout au sortir des pages difficiles de Scot, ou des pages prolixes de Suarez, qu'on sent mieux le prix de la lucidité diamantine de saint Thomas?

En tout ceci, d'ailleurs, conclut Mgr le Recteur, je n'entends parler qu'en historien. Les théologiens qui m'entourent vont argumenter sur le fond.

***

M. Hourcade ne croit pas pouvoir faire du travail si intéressant et si instructif de M. C. une critique d'ensemble plus élogieuse et plus mesurée qu'en souscrivant aux observations de Mgr le Recteur. Il ne veut y ajouter qu'une simple remarque sur le caractère un peu artificiel et plus encore abstrait du plan : analyse et synthèse désignent bien plutôt des méthodes ou procédés que les parties concrètes d'une thèse rationnellement distribuée; sans compter qu'ici cette division s'impose si peu, qu'on pourrait, avec une égale vraisemblance, renverser cet ordre par une permutation qui laisserait intacte la valeur logique de chacune des parties.

M. Costes répond qu'il concède le caractère abstrait du plan de son travail, mais il ne croit pas devoir accorder à M. Hourcade qu'on pourrait avec une égale vraisemblance renverser l'ordre qu'il a suivi : les idées générales, en histoire surtout, ne pouvant être posées qu'après une étude minutieuse des détails.

Passant ensuite à une critique de détail, M. Hourcade fait remarquer que dans une étude où l'on aborde de propos délibéré toutes les questions majeures intéressant la théologie des anges, il eût été convenable de parler plus expressément que ne l'a fait M. Costes de la durée angélique : il est vrai que saint Thomas ne s'en occupe pas dans la série de questions où sont étudiées d'un seul tenant les thèses capitales du traité, mais M. Costes n'ignore pas que certains problèmes de métaphysique ou de psychologie angélique, étroitement liés à l'argument central, et indispensables à une théorie complète de l'ange, sont rattachés dans la *Somme* à des questions d'un ordre plus général avec lesquelles ils présentent des affinités particulières : tels ceux de l'illumination et de la parole angéliques, qui sont annexés au traité du gouvernement des créatures. M. Costes a su fort bien ramener ces éléments divergents à l'unité d'une vue synthétique : que n'a-t-il fait de même à l'égard de l'*aevum*?

On ne peut d'ailleurs que le féliciter, non seulement d'adhérer avec une conviction réfléchie aux conclusions du saint Docteur et de mettre en plein relief la supériorité de sa synthèse philosophique et théologique, mais en outre d'interpréter ordinairement sa pensée avec une exactitude que la difficulté du sujet rendait plus méritoire. Peut-être aurait-il gagné à préciser avec un soin non moins scrupuleux celle de saint Bonaventure, et, par exemple, au sujet de la matérialité des anges. Car, bien que cette matérialité ne doive pas être confondue avec celle des substances corporelles, elle n'en constitue pas moins une raison intrinsèque de composition directement opposée à la perfection d'une simplicité et d'une immatérialité sans mélange. Aussi est-on fondé à trouver excessive telle formule par laquelle

M. COSTES déclare qu'« au XIII^e siècle, tous les auteurs défendirent la spiritualité la plus absolue des anges », et quelque peu équivoque telle autre assertion où il est dit que « bien différente est la question de savoir si les anges sont immatériels, et celle de savoir s'ils sont composés de matière et de forme ». C'est « incorporels » qu'il fallait écrire, et non « immatériels ». Et du reste les anges n'étant pas l'être immatériel subsistant, mais des participations de cet être, il est conforme aux principes mêmes de saint Thomas de n'admettre pour les formes séparées, entièrement pures de toute composition substantielle, qu'une immatérialité restreinte.

Au surplus l'interprétation de M. COSTES n'est pas absolument sans défaillance à l'endroit même de saint Thomas. Il paraît en effet lui attribuer cette idée que les anges, par leur intellectualité, seraient assimilés à Dieu au point de n'avoir, comme lui, d'action que par l'intelligence et la volonté. Mais outre que cette théorie n'est nulle part enseignée dans la *Somme*, elle est de tout point insoutenable. Il est manifeste, en effet, que, seule, l'opération divine se ramène strictement à un acte d'intelligence et un acte de volonté. Car toute opération étant pour une fin, et, absolument, pour la fin dernière qui est le bien universel, il est nécessaire qu'elle se résolve, au moins virtuellement, en une perception intellectuelle et une volition, ayant l'une et l'autre la fin comme objet, de telle sorte que l'acte initial de connaissance une fois posé, toute opération ultérieure soit ou formellement et proprement volition, ou exécutive d'une volition. Or il est clair qu'en Dieu, acte pur, aucun intervalle de nature ne peut exister entre l'acte de volonté et la fin universelle, et pas davantage entre l'acte de connaissance et son objet, mais il est, dans l'unité très simple de sa substance, et la bonté et la connaissance et la volition subsistantes. Dès lors aucune opération qui ne serait formellement qu'exécutive d'une décision de la volonté et offrirait réellement avec celle-ci un ordre de succession naturelle, ne peut trouver place en Dieu, mais son acte volontaire contient éminemment toutes les volitions particulières ou démarches consécutives à ces volitions. Et c'est pourquoi l'on dit avec juste raison que Dieu n'agit, aussi bien *ad extra* qu'*ad intra*, que par l'intelligence et la volonté : il lui a suffi de *vouloir*, de *commander*, et tout a été fait. Mais comme cette plénitude et cette simplicité d'opération procède exclusivement de l'identité de l'agent avec le bien universel, il en résulte que tout être naturellement distinct de la fin dernière et en puissance vis-à-vis d'elle est astreint, dans son action, à une succession réelle de moments et de formes : son activité s'exerce suivant une marche réellement progressive, et revêt tour à tour les caractères propres et irréductibles des différentes espèces d'opérations particulières. Ici autre chose réellement est la perception, autre chose l'appétition, autre chose, par exemple, la locomotion active déterminée par une appétition antécédente. Il ne saurait en être autrement de l'ange, qui est tributaire des conditions générales de l'être particulier et contingent : toute opération qui, de par son espèce, n'est réductible ni à une perception, ni à une volition, comme est le mouvement local imprimé à la créature corporelle, ne peut donc être en lui que réellement distincte de l'acte intellectuel et volontaire et postérieure à l'un et à l'autre.

M. HOURCADE ne saurait davantage accorder à M. COSTES que saint Thomas ne parle jamais d'individu et d'individuation si ce n'est à propos des substances composées. M. C. sait d'ailleurs à merveille que, selon la doctrine du Maître, les êtres corporels s'individuent, c'est-à-dire se multi-

plient dans l'unité d'une espèce indivisible, par la matière, seul principe de différenciation purement numérique, tandis que les formes séparées s'individuent par elles-mêmes, de manière que la multiplication des espèces et des individus, suit une progression parallèle. Enfin M. C. aurait aussi avec profit insisté sur la théorie scotiste de la connaissance angélique, et, en particulier, sur cette notion abstraite de Dieu, si originale et si complexe sous sa simplicité apparente.

Sur le reproche d'avoir dit que saint Thomas ne parle jamais d'individu et d'individuation si ce n'est à propos des substances composées, M. COSTES répond qu'il ne croyait pas avoir émis une telle fausseté, et que ce qui semblait l'avoir induit en erreur était une parole citée de M. de Wulf. D'ailleurs, ajoute M. COSTES, alors même que je n'aurais pas trouvé en plusieurs endroits de la *Somme* que les natures angéliques sont des individus, j'en aurais été averti par M. de Wulf lui-même, dans la phrase qui suit celle que je citais : « Plus logique que le Stagirite, il tient (saint Thomas) que dans la hiérarchie des formes séparées chaque individualité constitue toute son espèce [1]. »

Sur le reproche de n'avoir pas insisté sur la théorie scotiste de la connaissance angélique et en particulier sur la notion abstraite de Dieu, M. COSTES répond : Si dans mon travail je n'ai pas insisté sur la notion abstraite de Dieu, je l'ai cependant mentionnée; et je crois avoir donné à l'exposition de la théorie scotiste une longueur suffisante, puisque avec celle de Suarez, elle tient autant de place dans mon travail que celle de saint Thomas, qui pourtant est le centre de mon étude.

***

M. MALVY s'associe aux éloges adressés à M. COSTES, comme aussi aux critiques que semble mériter l'équivoque du titre et du plan de la thèse. Pour une étude sur saint Thomas, l'enquête est beaucoup trop vaste; pour une histoire de l'angélologie, elle est très incomplète. La thèse parle à peine de l'Écriture et des Apocryphes juifs, et pas du tout de la liturgie. Il y aurait eu là cependant une abondante source de renseignements. Et par exemple, pourquoi ne pas chercher si l'énumération complète des chœurs angéliques, qui se réclame surtout du pseudo-Denys et de saint Grégoire le Grand, ne peut pas s'appuyer plutôt sur la rédaction des préfaces eucharistiques ? Enfin après saint Thomas, M. COSTES n'a étudié que Duns Scot et Suarez. Pourquoi ne pas mentionner au moins la grande école nominaliste ?

M. MALVY critique encore l'interprétation donnée par M. COSTES du canon *Firmiter* du concile de Latran. Le candidat y voit la définition de l'incorporalité des anges. En réalité, le concile ne fait qu'affirmer en passant leur spiritualité et l'emploi de ce mot, — l'histoire des opinions patristiques le prouve, — a pu autrefois se concilier avec la conception d'un corps subtil. Saint Bernard hésitait encore entre les deux théories et le concile de Latran, uniquement préoccupé de combattre le dualisme albigeois, n'a pu vouloir trancher la question. Cajetan a repris l'hypothèse de la corporalité des démons. Et si, depuis, l'accord des théologiens s'est fait sur la spiritualité absolue, il s'ensuit peut-être que l'ancienne conception serait aujourd'hui téméraire ou erronée, mais non point hérétique.

1. *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 344.

***

M. Portalié est heureux de s'associer aux félicitations adressées à cette thèse; dans un sujet si vaste, si complexe, touchant à tous les problèmes les plus subtils de la connaissance et de la vie d'esprits que nous ne connaissons guère que par analogie avec notre âme, M. Costes se meut avec une aisance, une clarté, un ordre parfait, qualités qui supposent, après des lectures étendues, une compréhension harmonieuse de tout le sujet.

La discussion s'engage d'abord au sujet de Suarez dont M. Costes semble juger trop sévèrement « l'éclectisme » philosophique. Si par éclectisme on entend un système fait de morceaux disparates, empruntant à l'un une thèse, à l'autre une explication, sans s'inquiéter si les deux théories peuvent s'harmoniser, ce n'est plus de la philosophie, c'est de l'incohérence, et on ne peut nier que parfois certains manuels éclectiques, même en théologie, produisent cette impression fâcheuse de contradiction intime entre les diverses parties de la théologie. Ne dirait-on pas qu'un seul auteur a voulu réaliser en miniature ce que le *Cursus theologiae* de Migne nous donne en grand, une collection de traités de différents auteurs, imprégnés de théories et de systèmes contraires? Mais si l'éclectisme d'un grand esprit, tel que Suarez, consiste à bâtir un seul système fortement conçu, en rejetant des théories de ses prédécesseurs les éléments caducs et erronés, il n'est point alors autre chose que la critique, et il semble bien que cette méthode s'impose en philosophie, à moins d'attribuer l'infaillibilité absolue à tel ou tel penseur.

En particulier dans le traité des anges, la théorie de Suarez sur l'individuation des anges et la possibilité pour Dieu de créer plusieurs esprits de même espèce, pourrait bien avoir sur la théorie contraire de grands avantages. On sait que ce fut là une des innovations qui soulevèrent contre le grand Docteur d'Aquin les théologiens de France et d'Angleterre, et amenèrent les condamnations de 1277.

M. Costes répond d'abord à M. Portalié que, si saint Thomas a été condamné en 1277, au bout d'un demi-siècle environ cette condamnation fut rapportée, et que l'Université de Paris déclara par arrêt solennel que saint Thomas n'avait rien enseigné de contraire à la foi et aux mœurs. M. Costes fait ensuite la critique de la théorie de Suarez d'après lequel les éléments constitutifs de chaque substance sont principes de son individuation, en montrant qu'un seul de ces éléments, la *materia signata quantitate*, est requis, mais suffit.

Mais M. Portalié insiste sur les deux systèmes de la présence angélique *in loco*. D'après lui, M. Costes, qui signale cependant avec érudition les diverses opinions, n'a point fait assez ressortir l'importance du problème, et en particulier les deux grands systèmes entièrement opposés l'un à l'autre. C'est toute la question des rapports des esprits avec le monde sensible, le mode de présence tranchant également le mode de mouvement. Dès le XII^e^ siècle on trouve, très nettement indiquées, les deux théories patronnées l'une par Abélard, se réclamant non sans raison du grand nom d'Augustin, l'autre par Hugues de Saint-Victor, abandonnant sur ce point les vues de son maître préféré, le Docteur d'Hippone : c'est pourtant Hugues qui nous décrit avec plus de précision le système augustinien sur la présence des esprits dans le monde. Au fond, les esprits (anges ou âmes) en vertu même de leur nature, sont en dehors de tout lieu, puisque le lieu ne se conçoit

pas, pour ces penseurs, sans un corps. Ainsi, l'ange existant au-dessus et en dehors de tout espace, est à égale distance de tout corps; on ne peut dire qu'il soit plus rapproché de notre terre que de la dernière des étoiles; de même notre âme, quand elle est séparée du corps par la mort, se trouve aussitôt en dehors de toute localisation; le corps seul la fixait à un point de l'espace; séparée elle n'est pas plus rapprochée de ce corps qu'elle vient de quitter, que des astres les plus éloignés du firmament. Il est facile d'expliquer dans ce système la translation instantanée des esprits d'une extrémité à l'autre de l'univers. Il est moins aisé d'expliquer en quoi consiste la présence d'un esprit dans un lieu, quand de fait il se rend présent : on dit bien que cette présence s'exerce par « l'application de leur activité », mais précisément avant d'agir quelque part, il semble bien que la présence doit précéder. — Hugues de Saint-Victor préfère donc la conception opposée qui sera plus tard adoptée par Suarez, comme l'idée d'Augustin sera défendue par saint Thomas et son école. D'après Hugues, invoquant l'autorité de saint Ambroise, les esprits créés se distinguent de Dieu, en ce qu'ils sont nécessairement *in loco*, c'est-à-dire vraiment présents dans un lieu déterminé du monde, bien que cette présence doive être conçue sans étendue et toute différente de la présence circonscriptive des corps dont chaque partie correspond à une partie de l'espace. Le grand argument que fait valoir Hugues contre la conception augustinienne, c'est que cette existence des anges en dehors de tout lieu avec égale proximité de tous les corps est bien malaisée à comprendre : « *Nimis a communi existimatione et possibilitate recedit* » (P. L., t. 176, col. 224). M. COSTES et M. PORTALIÉ s'accordent à conclure que ce système d'Augustin et de Thomas d'Aquin est cependant bien attrayant, et que la difficulté de le concevoir, puisqu'il s'agit d'esprits purs, pourrait bien être une garantie en sa faveur.

***

M. MAISONNEUVE s'exprime ainsi : — Vous avez beaucoup travaillé, Monsieur, avec intelligence et persévérance; votre information est exacte et variée; vous faites preuve de jugement et d'esprit théologique; mais je regrette l'absence d'une page, de quelques lignes, si vous voulez, où seraient dégagés les points fixes de l'angélologie, ce qui est de foi et ce qu'on peut considérer comme certain en cette matière.

M. COSTES. — J'ai indiqué, dans ma première partie, la doctrine des Pères au sujet des anges et j'ai extrait de leur enseignement les croyances traditionnelles distinctes de leurs opinions personnelles.

M. M. — Je vous reproche précisément de n'avoir pas fait ce départ avec assez de netteté.

M. C. — L'objet de ma thèse était plutôt d'indiquer l'évolution de la théologie au sujet des anges et de grouper autour de saint Thomas d'Aquin les sources où il a puisé et les systèmes qui se sont greffés sur la *Somme théologique*.

M. M. — Je vous trouve sévère à l'égard du système de Suarez; vous le traitez dédaigneusement « d'éclectisme » et ce mot, depuis la vaine et brillante tentative de Cousin a pris un sens péjoratif. S'il y a un éclectisme qui rassemble des pièces disparates et ressemble à une marqueterie, il y en a un autre qu'on peut comparer à un organisme et qui s'assimile pour les transformer en vie les doctrines des grands théologiens.

M. L. — Je ne conteste pas le mérite de Suarez mais, je préfère les hommes de génie dont la pensée est une et cohérente, qui développent quelques principes en déduisant toutes les conséquences qu'elles renferment et les appliquent aux diverses questions qu'ils traitent. A cet égard saint Thomas est très supérieur à Suarez et se montre plus logique.

M. M. — Cette « logique » peut conduire à d'étranges affirmations. C'est ainsi, par exemple, qu'à propos de la spécification des anges, le Docteur Angélique soutient que chacun d'entre eux forme une espèce distincte. Que pensez-vous de cette théorie.

M. C. — Elle découle rigoureusement de sa doctrine sur la composition des êtres.

M. M. — En effet; c'est parce que saint Thomas fait consister le principe d'individuation dans la matière, *materia signata quantitate*, qu'il ne peut le trouver dans les esprits purs. Vous savez que certains théologiens Franciscains admettent que les anges seraient composés de matière et de forme; leur opinion vous semble-t-elle hétérodoxe?

M. C. — Non, car cette matière n'est pas corporelle; c'est une sorte d'élément indéterminé auquel la forme donne la détermination, l'unité, l'actualité, qui constituent un être dans une nature donnée. Mais je ne vois pas les avantages de leur système.

M. M. — Alors, il vous paraît intelligible et raisonnable que la matière soit, pour les êtres, le principe d'individuation?

M. C. — Pourquoi pas? les *notes* distinctives qui désignent chaque personne humaine sont empruntées aux conditions matérielles de son existence.

M. M. — L'inconvénient de cette théorie, c'est de paraître subordonner, en quelque matière l'âme au corps. Je préférerais l'eccéité de Duns Scot, malgré les railleries dont elle est l'objet; elle ne définit pas en effet en quoi consiste notre personnalité, mais elle reconnaît l'existence d'un principe mystérieux et réel qui la constitue.

La personnalité qui est la perfection même de notre nature, son autonomie, la raisen de son initiative et de sa responsabilité, est, à mon gré, mieux sauvegardée dans le système de Suarez; un mode substantiel est, je crois, une entité très concevable et très acceptable; il explique pourquoi je suis *moi* et non *vous*, quoique nous possédions tous deux la nature humaine; surtout il donne la raison de la variété, de l'inégalité des âmes, et ne m'oblige pas à admettre que l'âme de la Très Sainte Vierge ou l'âme même de N.-S. ne seraient, naturellement et en elle-même, supérieures à la mienne, si elles n'étaient unies à un corps. — Je vous félicite, malgré ce désaccord, de votre pénétration et de la manière dont vous défendez votre théorie.

***

Le jury, après en avoir délibéré, reçoit M. COSTES docteur avec la mention *cum magna laude*.

NOTES ET CRITIQUES

Nos lecteurs ont eu, grâce à l'étude de M. Desnoyers sur *les Papyrus juifs araméens d'Assouan* (mai et juin derniers du *Bulletin*), une idée de la sensationnelle découverte faite en Égypte.

Les fouilles conduites cette année ont amené des découvertes nouvelles qui confirment et dépassent les premières. En attendant que notre collègue M. Desnoyers, actuellement encore en Palestine, puisse en parler ici même, nos lecteurs seront bien aises de lire ce que M. Clermont-Ganneau, membre de l'Institut, en écrit dans le *Temps* du 29 octobre dernier.

« L'Égypte, si prodigue de papyrus pour les autres idiomes des diverses races qui l'ont successivement occupée, s'était montrée jusqu'ici étrangement avare pour les vieilles langues sémitiques. Elle ne nous avait guère gâtés sous ce rapport. Tout au plus une dizaine de lambeaux informes de papyrus en caractères araméens, telle était la portion congrue à laquelle nous étions réduits, il y a encore une trentaine d'années. Tout en différant d'avis, parfois considérablement, sur la lecture et l'interprétation des quelques mots qu'on pouvait y déchiffrer tant bien que mal, les orientalistes étaient tous d'accord du moins sur un point : c'est que ces papyrus devaient être classés à l'époque grecque ptolémaïque, aussi bien d'ailleurs que les quelques ostraca (inscriptions sur poteries) et les inscriptions lapidaires, de langue et écriture similaires, recueillis jusque-là en Égypte.

« Ayant eu, il y a déjà bien des années, l'occasion d'aborder à mon tour l'examen du problème, j'aboutis à une solution tout autre. M'appuyant sur des considérations d'ordres divers, je conclus que tous ces documents araméens devaient être reportés beaucoup plus loin, à la période de la domination perse achéménide, aux règnes des Darius, des Xerxès et des Artaxerxès.

« Le point de départ de cette conclusion, qui allait à l'encontre de l'opinion reçue et pouvait sembler alors bien risquée, me fut fourni par l'interprétation rationnelle d'un de ces fragments de papyrus araméens, connu sous le nom de papyrus de Turin, où je proposai de reconnaître le début d'une requête officielle adressée à un satrape d'Égypte portant le nom révélateur, essentiellement iranien, de Mithrawahicht. Je montrai, d'autre part, que les formules y employées présentaient un rapport saisissant avec celles de la requête adressée au roi Artaxerxès par les autorités du pays de Samarie à l'effet d'interdire la réédification du temple de Jérusalem, entreprise par les Juifs et finalement réalisée par Néhémie, requête dont le texte araméen nous a été textuellement conservé dans le livre biblique d'Esdras. Cette conclusion chronologique s'étendait naturellement à l'ensemble des autres textes congénères de même provenance.

« Elle ne tarda pas à être vérifiée par les découvertes successives, toujours en Égypte, d'autres inscriptions et papyrus araméens, datés cette fois, en toutes lettres, des années de règne de Xerxès, de Darius et d'Artaxerxès.

« Parmi ces derniers papyrus, il en est un où il est question de certains

événements survenus en l'an 14 du roi Darius II, correspondant à l'an 411 avant notre ère. Plusieurs passages, et non des moindres, avaient déjoué les efforts du savant allemand M. Euting, chargé de le publier. Ayant repris après lui l'étude du document, je réussis à établir que nous avions affaire en réalité à une plainte collective adressée au satrape d'Égypte, par un groupe de non Egyptiens, — peut-être même bien de Juifs, ce que les faits nouveaux dont je parlerai tout à l'heure semblent maintenant expressément confirmer, — pour protester contre les agissements et empiétements du collège des prêtres égyptiens desservant le sanctuaire du dieu Khnoum, dans l'île d'Éléphantine...

« Au printemps de 1904, les indigènes occupés à extraire des ruines d'Eléphantine cette espèce de terre ammoniacale qu'ils appellent *sebâkh* et qui leur sert d'engrais, mirent la main par hasard sur un lot d'une dizaine de papyrus encore roulés, pliés et scellés. Ceux-ci furent aussitôt acquis par M. Mond et par Lady William Cecil qui se trouvaient alors en Egypte et, quelque temps après, publiés par M. Cowley, d'Oxford. Ils contenaient des textes en parfait état, d'une grande étendue, en magnifiques caractères araméens de tout point semblables à ceux des fragments connus jusqu'ici. Tous sont l'œuvre de Juifs, de Juifs avérés, établis tant à Eléphantine que dans la ville de Syène, située sur la rive orientale du Nil, juste en face de l'île...

« Cet ensemble incomparable de documents, sortis intacts de quelque archive de famille, nous apporte une foule d'informations des plus précieuses, d'abord sur l'existence à Éléphantine, cinq siècles avant Jésus-Christ, d'une grande population juive, ensuite sur sa langue, son écriture, ses mœurs, ses institutions, ses croyances, ses relations avec les autorités perses et la population égyptienne, etc... Mais parmi toutes les questions que résolvent ou que posent ces documents, il en est une devant laquelle pâlissent toutes les autres : c'est celle qui a trait au rôle qu'y joue le dieu d'Israël. Son nom y est prononcé à plusieurs reprises sans ce scrupule qui devait en faire plus tard un tétragramme ineffable. On jure par Jéhovah, comme on jure par une divinité égyptienne (Sati, la déesse de l'île), quand le serment est déféré. Bien plus, au mépris des interdictions traditionnelles, on n'a pas craint de faire concurrence au temple en ruine de Jérusalem en fondant dans ce lieu d'exil ou de colonisation, un sanctuaire de Jéhovah, qui aurait fait, qui a peut-être fait hurler [!] Jérémie. Et, nous allons en avoir bientôt la preuve, il ne s'agit pas, ainsi qu'on pourrait le croire, d'un simple lieu de prière, d'une synagogue quelconque, mais d'un véritable temple, un temple de plein exercice, avec un autel où l'on faisait couler le sang des victimes et monter la fumée de l'encens, tout comme aux plus beaux jours de la gloire de Sion.

« Cette fois, l'on ouvrit les yeux et l'on prêta l'oreille à mes instances. On se décida enfin chez nous, un peu tard malheureusement, à faire le nécessaire pour interroger, la pioche à la main, un terrain qui recélait de pareils trésors. Au mois de novembre de l'an dernier, l'Académie des inscriptions, d'accord avec le ministère de l'instruction publique, envoyait une mission à Éléphantine. On voulut bien en confier la direction à celui qui écrit ces lignes... En arrivant dans l'île, j'y trouvai installée une mission allemande qui avait déjà sur nous une avance d'une année et, ce qui est très naturel et parfaitement légitime, avait choisi comme champ d'action la partie du site antique qui présentait le plus de chances de succès et le plus de facilités pour le déblaiement. Force

nous fut de nous contenter du reste, lequel était loin d'offrir les mêmes avantages.

« Durant plus de deux mois, nos excavations ne nous donnèrent guère que de l'égyptien et du grec, du reste en abondance et de qualité rare. Je signalerai, dans le nombre, plusieurs stèles pharaoniques, deux magnifiques statues de Touthmès III en granit noir, et surtout le sanctuaire du dieu Khnoum ou Chnoub, le grand dieu d'Éléphantine, celui-là même dont les prêtres avaient eu maille à partir avec nos Juifs signataires de la plainte dont j'ai parlé plus haut. Une salle souterraine inviolée contenait encore, soigneusement ensevelies dans de beaux sarcophages de granit et de grès et emboîtées dans des gaines dorées et somptueusement ornées de figures et d'inscriptions, les momies de quinze béliers divins, incarnations vivantes du dieu Chnoub, — un véritable Chnoubeum, exact pendant du fameux Serapeum, consacré au bœuf Apis et découvert autrefois par Mariette à Memphis.

« Tout cela était bel et bon, mais ne faisait pas précisément notre affaire. Ce n'était pas pour l'antiquité égyptienne, si attirante qu'elle soit, que j'étais venu attaquer Éléphantine, c'était pour l'antiquité judaïque. Et de ce côté, je ne voyais encore rien poindre. Enfin, après de longs et pénibles tâtonnements, vers la fin de la campagne, nous eûmes la bonne fortune de tomber en plein quartier juif araméen. C'est ce qu'à ma grande joie nous démontra surabondamment la découverte, en un certain point du terrain fouillé par nous, d'une quantité d'ostraca couverts d'inscriptions araméennes juives, la plupart verso et recto. Ces textes, d'un rare intérêt malgré leurs mutilations trop fréquentes, nous livrent une partie de la correspondance courante, intime et journalière, des Juifs d'Éléphantine avec leurs coreligionnaires de Syène. Ils appartiennent à la même époque que celle des papyrus. Même écriture, même langue. Bien plus, parmi les signataires ou les destinataires, réapparaissent les mêmes personnages que ces papyrus nous avaient fait connaître. On y relève également le nom de Jéhovah, et sous une forme orthographique toute particulière qui ne s'était pas encore rencontrée. Ces ostraca nous apprendront sûrement, quand le déchiffrement en sera achevé, une foule de choses nouvelles et curieuses.

« Nos fouilles, arrêtées au mois d'avril par l'arrivée des chaleurs torrides, au moment où elles étaient le plus fructueuses, vont être reprises dans quelques semaines, grâce aux nouveaux subsides mis à ma disposition par l'Académie, par le ministère et aussi par la libéralité de mon confrère M. Edm. de Rothschild. Certain, désormais, d'être dans le quartier juif d'Éléphantine, je me propose de pousser à fond l'exploration du terrain, et d'essayer de résoudre la plus importante partie du problème, celle qui touche le temple de Jéhovah. Nous pouvons dire que nous brûlons.

« Une découverte, faite par la mission allemande qui opérait à côté de nous, vient d'introduire dans ce problème une donnée de la plus haute valeur. Sur un point distant à peine d'une quarantaine de mètres de la limite de nos concessions respectives, M. Rubensohn a recueilli de nouveaux papyrus araméens juifs dont l'étude a été confiée au professeur Sachau, de Berlin. Celui-ci, dans un mémoire provisoire tout récemment paru, nous fait connaître trois d'entre eux.

« Le principal est un document officiel, d'un intérêt vraiment extraordinaire. Il nous jette en pleine histoire juive et biblique; il relie entre eux et il éclaire d'une lumière éclatante tous ces documents fragmentaires

d'Eléphantine, et entre autres le papyrus Euting, qui ne nous laissaient encore entrevoir qu'une partie de la vérité.

« L'analyse que j'en vais donner permettra de juger que je n'exagère rien.

« C'est une requête datée du 20 du mois de Marhesouan de l'an 17 du règne de Darius (408 avant notre ère), et adressée au seigneur Bagohi, gouverneur perse de Judée, par Yedonyah et ses collègues, prêtres à Eléphantine, au nom de tous les habitants juifs de cette ville. Après avoir appelé sur la tête du destinataire (dans des termes presque identiques à ceux du papyrus de Turin) les bénédictions du « Dieu des cieux » et fait des vœux pour que celle-ci lui conserve la faveur de Darius et de la maison royale, les pétitionnaires exposent les faits suivants. Trois ans auparavant, en l'absence du satrape d'Egypte Arsam, appelé auprès du roi, les prêtres égyptiens du dieu Khnoum d'Eléphantine intriguèrent auprès du gouverneur local Ouidrang (gagné par eux à prix d'argent, comme nous l'avait déjà appris le papyrus Euting), et obtinrent de lui un ordre enjoignant au commandant militaire de Syène d'aller détruire le temple de Jéhovah qui s'élevait dans l'île d'Eléphantine. Ce temple, disent-ils, avait été construit par leurs pères au temps jadis. Il existait déjà à l'époque de la conquête de l'Égypte par Cambyse. Celui-ci le respecta, tandis qu'il faisait abattre tous ceux des Égyptiens. Ce devait être, d'après la description qu'ils en font incidemment, un édifice imposant, construit tout en pierres de taille, avec sept portes monumentales, des colonnes de pierre et une toiture en bois de cèdre. L'ordre de Ouidrang fut impitoyablement exécuté. La troupe, assistée d'une foule d'Égyptiens, démolit le vénérable sanctuaire, brisant et incendiant tout ce qu'il contenait, pillant les vases d'or et d'argent et tous les autres objets précieux. Toute la population juive d'Eléphantine, hommes, femmes et enfants, plongée dans l'affliction par ce désastre, prit le deuil, se lamentant, jeûnant et invoquant Jéhovah, le Dieu des cieux. Plus d'onctions, plus de vin ; les femmes devenues comme des veuves. Quelque temps après, le gouverneur Ouidrang tomba en disgrâce (le texte, si je ne me trompe, fait allusion à une fin tragique) et fut forcé de rendre gorge. Les exécuteurs de ses ordres furent tous tués, juste expiation de leur sacrilège. Néanmoins, les pétitionnaires n'ont pas encore pu jusqu'à ce jour, malgré toutes leurs démarches, obtenir l'autorisation de reconstruire leur temple, de sorte que depuis trois ans, ils n'ont pas quitté le deuil, ne pouvant plus faire les offrandes rituelles, les encensements et les holocaustes sur l'autel de Jéhovah, Dieu des cieux. C'est en vain qu'ils ont fait, lors de la catastrophe, un premier appel à Bagohi lui-même, gouverneur de Judée, ainsi qu'à Yehohanan, grand-prêtre de Jérusalem, aux prêtres, ses collègues, à son frère Ostan Anani et aux princes des Juifs de Judée. Leurs requêtes sont demeurées sans réponse. C'est pourquoi ils viennent à nouveau supplier Bagohi de leur faire accorder la faveur de reconstruire à Eléphantine le temple de Jéhovah, tel qu'il existait auparavant. En reconnaissance de ce bienfait, ils offriront en son nom des sacrifices à Jéhovah sur l'autel relevé, et en attendant que celui-ci le soit, tous les Juifs d'Eléphantine, hommes, femmes et enfants, ne cesseront de prier pour Bagohi. En outre, ils lui donnent à entendre qu'il y trouvera des avantages plus substantiels, les sacrifices et holocaustes offerts devant lui rapporter une prébende de mille talents d'argent, sans compter l'or au sujet duquel il a déjà dû recevoir une communication (encore et toujours l'éternel bakhchich d'Orient). Ils rappellent, en ter-

minant, qu'ils ont également informé de ces faits Delâyah et Chelemyah, fils de Sanaballat, gouverneur de Samarie, et que le satrape Arsam (rappelé auprès de Darius) n'en a pas connaissance.

« Un second papyrus, en partie détruit, contenait, avec quelques variantes, le double de cette requête, dont les intéressés avaient évidemment gardé par devers eux le brouillon et la minute parvenus jusqu'à nous. Un troisième papyrus consiste en une très courte note de laquelle il appert que, grâce à l'intervention de Bagohi et de Delâyah, l'autorisation sollicitée a dû être accordée, le temple reconstruit et le service divin rétabli. La chose est mise hors de doute, paraît-il, par d'autres fragments de papyrus, non encore publiés, qui sont relatifs au coût des travaux de reconstruction.

« Inutile d'insister sur la valeur inappréciable de ce document qui fait revivre à nos yeux des personnages historiques de premier plan. Le grand-prêtre de Jérusalem Yehohanan, le gouverneur de Samarie Sanaballat sont mentionnés dans la Bible; le gouverneur de Judée Bagohi l'est par Flavius Josèphe, sous le nom transcrit en grec Bagoas.

« Ce papyrus est une page authentique et contemporaine des événements, à ajouter au livre de Néhémie. C'est tout dire. Ce n'est pas ici le lieu de faire ressortir tout ce qu'il nous apprend, tout ce qu'il vient confirmer... et infirmer dans ce que nous croyions savoir de l'histoire juive.

« Je n'en veux retenir aujourd'hui qu'une chose : nous avons désormais la certitude que le temple de Jéhovah s'élevait bien, comme je l'avais soutenu, dans l'île même d'Éléphantine, et, selon toute probabilité, dans le quatier juif dont nos ostraca caractéristiques nous ont, d'autre part, révélé l'emplacement. Quelques coups de pioche encore, et nous pouvons en mettre au jour les restes vénérables; et qui sait? y découvrir enfin, dormant dans quelque *geniza* secrète, un exemplaire du livre sacré qui servait aux cérémonies du culte, une Bible antérieure de cinq siècles Jésus-Christ... Cette bonne fortune est-elle réservée à la mission française ou bien à la mission allemande, qui vont de nouveau travailler coude contre coude, séparées par un simple fil de fer? De quel côté de la frontière l'aveugle Tyché, qui préside aux hasards des fouilles comme au sort des batailles, fera-t-elle pencher la balance? C'est ce qu'un avenir très prochain décidera, j'en ai le ferme espoir. »

*
* *

Destiné à éclairer le problème de la genèse de la foi, le livre du R. P. Gardeil : *La crédibilité et l'apologétique* [1], s'offre à nous comme une sorte de recherche de la vérité et traité des prolégomènes théologiques à toute doctrine qui se présentera comme apologétique.

Premier livre : La notion de crédibilité : c'est l'aptitude de la vérité révélée à être crue de foi divine. Elle fait partie de l'organisme psychologique auquel se rapportent les actes humains; il faut l'insérer dans la trame de notre vie morale et montrer ses rapports avec la fin de l'homme et les moyens qu'il doit mettre en œuvre pour l'atteindre. — L'*ordo intentionis* comprend l'idée et l'amour de notre fin, le jugement du bien honnête que la volonté doit poursuivre, le caractère obligatoire de ce bien réalisable; d'où les jugements de l'intelligence et les résolutions de la volonté anté-

1. Paris, Lecoffre (J. Gabalda et Cie) 1908.

rieure au message divin proposant la vérité salutaire. — L'*ordo electionis* est constitué par les jugements rationnels de crédibilité et de crédentité (*credibile est, credendum est*) qui précèdent le jugement catégorique et surnaturel : *Je dois croire*. A ces actes intellectuels correspondent le consentement et le *pius affectus* qui est l'acte surnaturel d'élection de la foi à l'assertion proposée. — L'*ordo executionis* va de l'ordre de croire, par l'acte de foi, jusqu'à la joie de croire. — Analyse très judicieuse, à laquelle nous ne reprocherions, peut-être que d'attribuer l'ordre de croire (*imperium fidei*) à l'intelligence plutôt qu'à la volonté.

Les degrés de la crédibilité s'étagent donc progressivement, depuis la simple aptitude à être objet d'adhésion, jusqu'à l'assentiment formel et surnaturel de l'intelligence, mue par la volonté et transformée par le *lumen fidei*. Le point critique de la genèse de la foi, c'est la crédibilité rationnelle ; elle est évidente, mais peut être relative ; du reste elle n'éclaire la vérité que par le dehors, c'est-à-dire par le témoignage ; c'est une crédibilité extrinsèque.

Deuxième livre : Les problèmes de la crédibilité rationnelle. Peut-on dire que la foi exige absolument la démonstration rigoureuse de la crédibilité rationnelle? Non, puisque la foi est avant tout un don de Dieu, qui est infiniment libre dans la dispensation de ses grâces. — Doit-on dire que cette démonstration est possible? Oui, puisque « la droite raison démontre les fondements de la foi », suivant l'assertion du concile du Vatican. On peut rendre évidente la relation immédiate qui unit le miracle et la doctrine, le fait préternaturel et la révélation surnaturelle. — Implique-t-elle contradiction? Non, car elle laisse subsister l'obscurité de l'objet et la liberté de l'adhésion. Du reste, elle admet des suppléances de l'ordre naturel ou de l'ordre surnaturel, car Dieu veut que tout homme puisse se sauver.

Troisième livre : L'apologétique. Elle a été mal définie ; on y a fait entrer de gré ou de force la psychologie, la critériologie, la théodicée, la vraie Religion, l'Église, les Lieux théologiques, la Foi... : c'est une « pantologie » confuse et embrouillée. Le P. G. la définit : La somme de la crédibilité du dogme catholique. Cette notion indique son objet formel : elle est proprement une introduction à la foi.

« C'est un objet précis malgré sa généralité. Il est fait pour elle. Qu'elle s'en tienne donc là, qu'elle y concentre son effort, et qu'elle s'émonde des développements qui ne vont pas à cet objet » (p. 155). D'où 1° la science apologétique, purement rationnelle d'esprit et scientifique de procédé, par laquelle on prouve la divinité du magistère catholique ; 2° la théologie apologétique qui peut diriger et animer de ses certitudes la science apologétique elle-même, fortifier et justifier les arguments probables ; elle est une partie de la théologie argumentatrice contre les adversaires de la foi ; 3° l'apologétique subjective qui prétend « déduire de la connaissance du sujet une discipline consistante et capable de faire la preuve des aptitudes des vérités surnaturelles à être crues de foi divine » (p. 192). Celle-ci n'est pas apodictique, mais elle n'est pas dénuée d'efficacité si elle ne se sépare pas de l'apologétique objective. Telles les apologétiques pragmatiste, morale, fidéiste, étudiées et critiquées avec impartialité et pénétration par le savant religieux.

Cet ouvrage est très remarquable ; il est le fruit d'une pensée compréhensive et réfléchie. Il révèle un dialecticien vigoureux. Les pages sur les incrédules inconscients de leur foi (p. 238 à 257) sont un exposé de

doctrine miséricordieuse, imprégnée de large et généreuse bonté et appuyée sur des principes incontestables. Le P. G. discute avec une bienveillance élogieuse l'article : *Apologétique* du *Dictionnaire de théologie;* l'auteur de ces pages, qui en reconnaît mieux que personne les imperfections, aimerait à contester, s'il en avait le loisir, quelques-unes des assertions répandues çà et là dans ce livre suggestif. Il n'est pas convaincu qu'il n'y ait pas des rapports étroits et peut-être identité entre l'apologétique expositive et la théologie fondamentale. Mais ce plaidoyer *pro domo* ne l'empêche nullement de reconnaître que le P. G. a fait œuvre de philosophe et de théologien; il nous fournit des données et des moyens pour la solution du problème apologétique, si complexe et si discuté. Son livre sera très utilement consulté de tous les esprits justement préoccupés par les questions délicates qui se groupent autour de l'acte de foi. Et puisque ce livre est le premier d'une *Bibliothèque théologique* qui commence, puisse-t-il être suivi de beaucoup d'autres du même esprit, ouvert et sûr, sympathique et fort, le seul capable, à l'heure difficile où nous sommes, de rallier les intelligences à la doctrine traditionnelle et de faire progresser cette doctrine même.

*
* *

La belle histoire de *La renaissance catholique en Angleterre*, par M. P. Thureau-Dangin, vient d'être complétée par un troisième et dernier volume, qui raconte les événements de la mort de Wiseman à la mort de Manning (1866-1892). Ce livre se divise en deux parties. Dans la première l'auteur expose l'histoire des catholiques anglais; dans la seconde, il montre comment le mouvement tractarien, après avoir amené la conversion de Newman et d'autres notabilités, s'est détourné de la ligne qui le conduisait à Rome, pour tenter une réforme liturgique et dogmatique de l'anglicanisme : c'est le mouvement ritualiste, longue agitation qui a remué l'Eglise anglicane dans ses profondeurs, et dont les épisodes livrent à l'historien la plus riche matière d'enquête, sur l'état religieux de l'anglicanisme et sur les chances d'un rapprochement avec Rome. Aussi l'auteur n'a-t-il pas craint de rompre l'unité extérieure de son œuvre et de consacrer plus d'un tiers de ce dernier volume à retracer l'histoire du ritualisme.

Quelles que soient l'importance et, pour des Français, la nouveauté de cette seconde partie, c'est surtout la première consacrée à Manning et à Newman qui retiendra le lecteur. Elle comprend cinq chapitres : *Manning à l'archevêché de Westminster; Manning et Newman; Avant, pendant et après le concile; Les deux cardinaux; Les dernières années de Newman et de Manning.* Sans paradoxe, l'unité de cette histoire est faite du contraste permanent de l'attitude de Manning et de celle de Newman, à l'égard des questions qui se posent, pendant cette période, devant les catholiques. On devine ce qu'a de foncièrement dramatique cette opposition continuelle de deux grands serviteurs de l'Eglise, sur des faits qui, sans doute, n'intéressent pas l'unité catholique, mais qui ont pourtant leur importance.

Manning et Newman sont représentatifs de deux états d'esprit : en eux s'est exprimé le conflit de bien des âmes. S'agit-il de l'appréciation à porter sur les plans de rapprochement entre les deux Eglises formés par Pusey et l'élite de l'anglicanisme; s'agit-il de la participation des catho-

liques anglais à l'enseignement des Universités de leur pays; s'agit-il d'apprécier la convenance de la définition de l'infaillibilité du pape, c'est toujours le même dualisme entre l'archevêque de Westminster et le méditatif oratorien de Birmingham, la même opposition entre les procédés autoritaires du premier et la manière nuancée, infiniment souple et même quelque peu fuyante du second. Entre ces deux frères dissidents, la divergence s'accuse encore dans les fortunes successives de leur vie : Manning a débuté par les plus grands succès et a fini en ayant une vue du monde assez pessimiste et désabusée. Newman a eu longtemps la vie la plus retirée et, aux yeux du grand public, la plus obscure : mais ses derniers jours lui ont procuré des triomphes et des satisfactions qu'il a savourés en homme sensible. Après cela, pourquoi ne pas mentionner d'autres oppositions d'ordre plus modeste et même mesquines qui ont révélé les petits côtés de deux grands caractères?

Dans l'étude si complète et si fouillée de M. T. D., peut-être pourrait-on désirer qu'il eût indiqué une des causes de la méfiance avec laquelle, on considérait Newman, en Angleterre et à Rome. Le solitaire de Birmingham a été compromis par quelques-unes de ses relations en Allemagne, et particulièrement par Doellinger. Longtemps Newman a pu se faire illusion sur le danger des principes du professeur de Munich. Que serait-il arrivé si Newman, devenu cardinal, avait pu réaliser son projet d'aller demander un entretien à Doellinger? Il était homme à réparer bien des maladresses commises dans les négociations précédentes. Mais sur la question essentielle, un heurt se serait produit : Doellinger professait, au sens le plus strict, la théorie de la perpétuité de la foi : Newman admettait le principe du développement, et, par corollaire, adhérait à la définition dogmatique de 1870. Ces deux grands esprits représentent ainsi deux antinomies, dont la conciliation est le problème le plus essentiel de la théologie moderne.

***

Aujourd'hui à propos d'œuvres et de catholicisme social, on est amené à regarder vers l'Allemagne, où les catholiques donnent une démonstration si éclatante de la possibilité et des résultats de cette forme nouvelle d'apostolat. Quelles sont les origines d'une situation qui nous paraît si privilégiée? Il y a sans doute des causes historiques et indépendantes de la volonté des hommes d'aujourd'hui. Au premier rang, il faut placer la conservation religieuse des provinces rhénanes et de la Westphalie, et aussi le groupement spontané des catholiques en présence des protestants à peu près deux fois plus nombreux, dans l'Empire. Mais il faut ajouter à ces causes historiques l'initiative très consciente des chefs qui ont su mettre en action les ressources du catholicisme allemand.

C'est cette initiative qu'il importerait aux catholiques français et aux hommes d'œuvres de connaître. De là l'intérêt des livres de M. Goyau, et de celui que vient de publier M. l'abbé Bessières. *Les origines du centre allemand, Congrès catholique de Mayence 1848* (Bloud 1906). Ce livre contient la traduction des procès-verbaux de la première assemblée générale des catholiques allemands. L'auteur a eu bien raison de penser que des impressions très fortes et des enseignements précis se dégageraient de la lecture de ces pages. Après l'ébranlement communiqué aux divers états allemands par l'agitation de 1848, les catholiques, préparés déjà par des essais partiels d'association, ont décidé de se réunir pour la défense de

leurs intérêts religieux. A cette époque la situation des catholiques d'Allemagne était très diverse, mais nulle part elle n'était bonne; dans bien des Etats, on vivait sous un régime de persécution à peine déguisé. Rien n'égale le sérieux, l'esprit chrétien, le sens pratique des congressistes venus de tous les points de l'Allemagne. Dans une vigoureuse *Introduction*, M. Goyau formule l'enseignement qui se dégage de leurs paroles et des statuts qu'ils ont donnés à leur groupement.

L'Allemagne catholique a eu le bienfait de posséder alors quelques hommes qui ont vraiment deviné l'avenir. Plus que tout autre, Ketteler, le futur évêque de Mayence, a orienté ses compatriotes vers l'apostolat social. Il disait, à l'assemblée générale du 4 octobre 1848 : « Je veux encore une fois insister devant vous sur un devoir que nous aurons à pratiquer, dans un avenir très prochain; j'entends le devoir de la religion en ce qui concerne les questions sociales. De toutes les questions la plus difficile est la question sociale. Aucune disposition légale, aucune forme de gouvernement n'en a fourni la solution jusqu'ici. Je puis le déclarer franchement : la difficulté, la grandeur, l'imminence de notre devoir relatif à cette question, me remplissent de la joie la plus vive. Non que la détresse sociale me réjouisse, ou la misère de mes frères, non; elle me va au contraire au fond du cœur : mais parce qu'on verra enfin quelle Eglise porte en elle la force de la vérité divine. » Aujourd'hui ces idées de Ketteler inspirent les catholiques allemands et en particulier le *Volksverein*, fondé par Windthorst, en 1890.

***

L'*Histoire des papes* de M. Pastor est arrivée au quatrième volume, dont la première partie est consacrée au pontificat de Léon X. Une traduction a fait connaître, en France, les précédents volumes de l'œuvre du directeur de l'Institut historique autrichien à Rome. La manière de cet historien est bien connue. Le caractère marqué en est une information des plus étendues : la somme des lectures de l'auteur dans les manuscrits et les imprimés est surprenante. A l'occasion des premiers volumes, on a pu regretter quelque manque d'ordre dans la composition. L'auteur ne pratiquait pas la manière, peut-être plus chère aux Français qu'à tous les autres, qui consiste à présenter au public un tableau fini, devant lequel le lecteur ait une impression *ne varietur*. Tout différemment, M. Pastor faisait assister le lecteur à son travail de composition : on le voyait ajouter un trait, en supprimer un autre : de là de l'incertitude et quelque fatigue. L'auteur a modifié graduellement cette matière. Son dernier volume présente un plan très net.

M. P. ne dissimule ni les excès de la Renaissance à la cour de Léon X, ni les abus qui s'étaient glissés dans l'administration générale de l'Eglise. Cette franchise lui donne autorité pour exposer le caractère de la réforme de Luther. Sur ce dernier point l'auteur bénéficiait des travaux qui se sont accumulés pendant ces dernières années. La querelle des indulgences a déjà été bien élucidée, et on en verra mieux encore les origines lointaines, lorsque les travaux commencés par des savants catholiques d'Allemagne auront paru.

Dans cette histoire, la France occupe une place notable à cause des guerres d'Italie. Quelle complication dans les affaires temporelles du Saint-Siège à cette époque! Les pages relatives à la conclusion du Concor-

dat de François Ier ont un intérêt plus religieux. Pareil traité mettait fin à un régime ecclésiastique plein d'incertitudes et de contradictions. Il fut vivement combattu en France à cause de quelques nouveautés qu'il consacrait. Dans l'ensemble, ce fut un bienfait qu'à cette heure si grave de l'histoire un accord ait été passé entre le roi de France et le Saint-Siège. La France aurait-elle présenté la même résistance à la Réforme, si les questions tranchées par le Concordat avaient été encore en suspens?

* * *

On se tromperait lourdement si on attribuait à l'influence générale des circonstances politiques ambiantes, ou plus particulièrement à celle de Richelieu ou de Louis XIV, l'éclat extraordinaire que jette l'Église de France depuis le milieu du XVIIe siècle. Ce grand mouvement de rénovation qui constitue pour nous la vraie réforme, la réforme catholique, est l'aboutissant d'un long travail commencé au lendemain du concile de Trente et poursuivi, pendant près d'un siècle, à travers tous nos diocèses de France.

C'est une constatation qui s'est imposée, jusqu'ici, à tous ceux qui se sont occupés de l'histoire ecclésiastique de nos provinces. M. Aulagne en apporte une confirmation nouvelle aussi remarquable par son ampleur que par son étendue[1]. Il est vrai qu'il opère sur un terrain particulièrement favorable. Avec ses 868 paroisses, ses évêques, tous pénétrés de leur devoir, tous pourvus d'un long épiscopat dont les riches archives locales permettent de reconstituer l'histoire détaillée, le diocèse de Limoges est bien l'un de ceux qui se prêtent le plus à l'étude minutieuse de l'élaboration et de la diffusion de cette renaissance religieuse.

Quoi qu'on en ait dit, à Limoges, comme dans la plupart de nos provinces, cette renaissance dont le concile de Bourges de 1584 donnait le signal, compta dans les évêques ses principaux agents. Si l'impulsion ne part pas toujours de leur initiative, c'est de leur seule collaboration qu'elle reçoit son efficacité. M. Aulagne a été ainsi amené tout naturellement à prendre leur personne et leur administration pour centre et pour fil conducteur de son récit. Et encore est-il aisé de voir dans son livre que parfois c'est moins leur dignité que leur zèle personnel et leur caractère profondément religieux qui les a mis à la tête de l'action ou de la réaction catholique. Au plus fort de la Ligue, on peut voir l'un d'entre eux, Henry de la Marthonie, après avoir présidé le matin du dimanche, 22 octobre 1589, les offices de sa cathédrale en habits pontificaux, quitter sa soutane violette, descendre dans la rue et tenir des conseils de guerre revêtu d'un pourpoint et d'une cuirasse, chaussé de bottes et ceint d'un épée. Fort heureusement les temps s'améliorèrent assez vite et Henry de la Marthonie, — pas plus que ses successeurs, Raymond de la Marthonie, François de la Fayette, et Louis d'Urfé, — n'eut bientôt à batailler contre d'autres adversaires que les désordres et les abus. Le nombre en était grand. Mais les évêques de Limoges apportèrent à les combattre une continuité d'efforts, un esprit de foi et une inlassable activité qui finirent par avoir raison de toutes les résistances que leur opposaient l'hostilité d'un chapitre trop attaché à ses prétendus privilèges, le relâchement d'un

1. *La réforme catholique au XVIIe siècle dans le diocèse de Limoges*, Paris, H. Champion, 1906.

clergé régulier ou séculier inférieur à sa vocation ou à sa tâche, l'ignorance ou l'incurie de masses trop longtemps laissées à l'abandon. L'œuvre fut longue et minutieuse. Il en faut lire les détails dans le livre de M. Aulagne. L'abondance de ses sources lui a permis de tout remettre au jour. Il n'était peut-être pas aisé de tracer de ces activités épiscopales si vastes en leur ambition, si variées en leurs formes, un tableau qui fût à la fois vivant, net et fidèle. On pourra trouver que M. Aulagne n'a pas toujours réussi à éviter l'encombrement des détails, qu'il a parfois trop morcelé son développement; la confiance prêtée à des sources de seconde main l'a même entraîné à certaines inexactitudes (Tarbes, par exemple, n'a jamais eu d'évêque de la famille de la Marthonie, et à Dax qui en a eu deux, l'historien récent de ces évêques ne souscrirait certainement pas à l'éloge qui leur est ici décerné), mais ce sont là défectuosités d'importance secondaire. L'ensemble reste imposant par la masse de recherches qu'il suppose et par la quantité de renseignements mis sous nos yeux. Pour l'historien de l'Église comme pour tout lecteur instruit, le spectacle offre un intérêt tout spécial; il permet de suivre, étape par étape, quelquefois jour par jour, ce long et lent travail réformateur auquel nous devons le renouveau de sentiment religieux et de vie chrétienne dont le XVII[e] siècle tira si merveilleux profit. On ne sera donc pas surpris qu'après les suffrages de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris, M. Aulagne ait obtenu de l'Académie française l'un de ses prix les plus enviés.

***

M. Paul Jalaguier s'est donné la tâche de publier les cours, jusqu'à présent inédits, de son grand-père, qui fut une des illustrations du protestantisme français au XIX[e] siècle. Le dernier volume vient de paraître avec une préface de M. le pasteur Babut[1]. Cette publication a du moins le mérite d'être un acte de piété filiale; mais comme le professeur P. F. Jalaguier enseignait de 1834 à 1864, il est aisé de comprendre que ses « œuvres posthumes » ne sauraient jeter de grandes lumières sur les problèmes actuels. Elles restent précieuses cependant comme spécimen d'une certaine théologie protestante.

Le professeur Jalaguier apparaît d'abord comme un croyant sincère. Il proteste également contre le rationalisme qui supprime le surnaturel chrétien et contre le mysticisme qui le volatilise : pour lui, il croit à l'Incarnation et à la Rédemption, à la Trinité et à la grâce, comme à des vérités révélées par Dieu. Il admet même le mystère et veut qu'on en respecte les insondables profondeurs. Lorsque la révélation paraît aboutir à des notions inconciliables, — M. J. dit « énantiophanies », — comme première solution il pose toujours qu'on les doit accepter sur l'autorité divine, dût notre raison les trouver à jamais irréductibles. Il y a plus, et jusque dans cette théologie technique on sent la foi qui vit dans son âme. M. J. devait beaucoup aux élans mystiques du *Réveil;* il le dit et on le sent. Non seulement pour établir ou confirmer les dogmes, il fait appel à l'expérience intime; mais il rappelle volontiers comment la foi doit servir à alimenter la vie. Plusieurs de ses chapitres se terminent par des exhortations pressantes et émues à une conduite meilleure : le croyant inspire le théologien jusqu'à en faire un prédicateur.

1. *Théologie chrétienne* (Paris, Fischbacher, 1907).

Est-il besoin de dire qu'avec ces dispositions traditionnelles le professeur JALAGUIER adopte les thèses essentielles du protestantisme? Il n'admet pas d'autre autorité que la Bible. « Un livre étant la source supérieure de la connaissance chrétienne, par cela même qu'il est la norme suprême de la foi et de la vie chrétienne, tout se ramène forcément *à ce qui est écrit* » (p. 277). Et dans la Bible il trouve naturellement le « dogme central et vital » de la Réforme, savoir la justification par la foi sans les œuvres. Cependant l'orthodoxie de M. J. ne va pas sans quelques nuances. Ainsi le Catholicisme, qui apparait d'ailleurs rarement, est toujours respecté, sinon compris, et l'auteur sait en parler sans polémique. Le Protestantisme même est sensiblement amendé. M. J. abandonne les théories radicales des vieux protestants sur l'équivalence quantitative des expiations du Christ (p. 202 et 221), la justice imputée et le néant des bonnes œuvres (p. 298, 367-369), la prédestination et le libre arbitre (p. 620 et 636). Il parle assez souvent d' « ultra protestantisme », d' « ultra calvinisme », et c'est pour le renier. Même en conservant les antiques formules, il les interprète. Ainsi, tout en maintenant la doctrine de la justification par la foi seule, il se hâte d'ajouter que l'Écriture demande aussi les œuvres, c'est-à-dire la sanctification effective, comme condition nécessaire du salut (p. 224-225, 246-263, 341-345) : « l'extrême gratuité du salut et l'absolue nécessité de la sanctification » sont pour lui « deux moitiés de l'Évangile » (p. 364). Il se préoccupe même de l'épître de saint Jacques et très facilement il la met d'accord avec la doctrine de saint Paul (p. 401-407).

Au service de cette dogmatique le professeur JALAGUIER apporte un esprit vigoureux, bien français par son équilibre, fait de bon sens et de clarté, mais esclave de méthodes artificielles. Ainsi, en faveur de la rédemption, M. J. tire argument des sacrifices, où il découvre une « sorte d'Evangile voilé » (p. 152). Il se défie cependant des assimilations de la Trinité aux triades philosophiques et religieuses de l'Orient (p. 550-552). M. J. proteste à plusieurs reprises contre les prétentions de la critique et affirme les droits supérieurs de l'impression religieuse contre les subtilités de la science (p. 68, 73, 80). Mais que peut valoir et surtout durer une orthodoxie acquise au prix de tels artifices? « Enlevez l'Écriture au Protestantisme, vous lui enlevez tout », écrit le vieux maître (p. 671). Et déjà son petit-fils trouve dans l'Ecriture « la doctrine de l'*immortalité conditionnelle* » (p. 135 note 1). Nous relevons ce détail à titre purement symbolique; car on sait que la critique a fait de bien autres brèches dans l'édifice que l'orthodoxie protestante s'efforce d'asseoir, en dehors de l'Eglise, sur la seule autorité de la Bible.

En somme, M. JALAGUIER restera, comme l'a très bien défini M. BABUT, « le représentant le plus distingué de l'orthodoxie évangélique française au XIX^e^ siècle » (p. XXI). Et le mérite de l'homme ne fait que mieux ressortir la faillite irrémédiable du système.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : J. GABALDA.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — PARIS.

LES MARTYROLOGES HISTORIQUES [1]

La collection d'*Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique*, — dont celui qui signe ces lignes a procuré la création, à l'imitation de ce qu'avaient fait en Allemagne ses deux amis et condisciples romains, Mgr Kirsch et Mgr Ehrhard, — vient de s'enrichir d'un admirable volume dû à dom Henri Quentin. Nous pouvons le louer librement, l'auteur n'étant point, comme M. Saltet ou M. Rivière, qui donnèrent à la collection ses deux premiers volumes, de notre petite famille travailleuse. L'œuvre de dom Quentin est de ces œuvres vigoureuses, d'une érudition approfondie, d'une solidité à l'épreuve du temps, qui font penser à Maassen. Le P. Denifle ou le P. Ehrle seuls, parmi nous, en ont produit d'analogues. Ce ne sera pas un médiocre honneur pour Maredsous, où dom Quentin a pris sa méthode, et pour Solesmes, où il a pu mener à bonne fin son œuvre, que d'ajouter ce volume à la bibliographie bénédictine.

Il est dédié à S. E. le cardinal Rampolla, en hommage de très respectueuse reconnaissance.

* ***

L'une des questions réunies par Réginon de Prüm en tête du *De ecclesiasticis disciplinis*, pour servir de guide à l'évêque dans la visite de son diocèse, est celle-ci : « Le prêtre a-t-il un martyrologe pour annoncer au peuple les fêtes des saints à des jours bien déterminés? » On lit quelque chose de semblable dans les *Capitula* d'un certain Guilli-

1. Dom Henri Quentin, *Les Martyrologes historiques du Moyen Age, étude sur la formation du Martyrologe Romain*. — Paris, 1907 (Lecoffre), un vol. in-8° de XIV-745 pages.

bert qui fut évêque dans la seconde moitié du IX^e^ siècle. Même recommandation dans les *Statuta* du Ms. 261 de la bibliothèque Ottoboni récemment publiés. Le canon du Concile d'Aix-la-Chapelle de 817 qui impose aux moines la lecture publique du martyrologe après Prime est bien connu; très vraisemblablement, il ne faisait que consacrer un usage déjà fort répandu, car dès le commencement du IX^e^ siècle, l'évêque de Liège, Ghaerbald, mettait le martyrologe au nombre des quelques livres que tout prêtre devait chercher à se procurer [1].

Ces ordonnances, que l'on ne retrouverait à aucun moment aussi nombreuses, expliquent l'extraordinaire fécondité de la littérature martyrologique au IX^e^ siècle. Tous les martyrologes historiques ne datent pas de cette époque; mais le grand effort fut accompli alors, et c'est sur un espace d'à peine un demi-siècle que s'échelonnent les œuvres de Florus, d'Adon, de Rhaban Maur, d'Usuard, de Notker, de Wohlfard, sans parler d'autres auteurs moins connus ou dont les compilations sont demeurées anonymes.

Des rapports de dépendance existent entre ces divers martyrologes et déjà, de ce seul fait, cette vaste littérature devient une littérature compliquée; mais joignez à cela que le nombre des copies conservées est grand, qu'aucune n'est absolument pure, que chaque église, chaque monastère, chaque copiste même, a eu toute liberté pour faire au cours des siècles les modifications, additions et retranchements qui ont paru nécessaires ou simplement utiles dans des textes que rien ne protégeait contre l'arbitraire, — et vous aurez une idée des difficultés qu'offre l'établissement de pareils textes.

Lorsque le pape Grégoire XIII publia, en 1574, l'édition officielle du Martyrologe Romain, les textes en cours, imprimés ou manuscrits, présentaient entre eux les plus grandes ressemblances. Quelles étaient l'origine et la valeur de ces

1. Dom QUENTIN, p. 689.

textes? On n'avait sur ces deux points que des idées très confuses; on était porté à croire que l'on possédait là des témoins d'une tradition très ancienne, et c'est par suite de ce sentiment que le pape, au lieu de faire faire une refonte complète, qui eût d'ailleurs présenté de grands risques, ordonna simplement une révision. L'histoire de cette révision est connue, au moins dans ses grandes lignes, et elle a été plusieurs fois racontée. En somme Grégoire XIII ne fit qu'adopter, en l'augmentant, le martyrologe d'Usuard, moine de Saint-Germain des Prés au IX^e^ siècle. Usuard n'ayant fait lui-même que reprendre sous forme d'abrégé les travaux de ses prédécesseurs Florus et Adon, qui avaient eux-mêmes développé l'œuvre de Bède, il se trouve que le Martyrologe Romain actuel est l'héritier direct de cette série.

C'est cette série que dom Quentin a étudiée.

Ce n'est pas qu'elle n'ait jamais été étudiée. On a écrit des in-folio sur ceux de ces textes qui étaient publiés jusqu'ici : dom Quentin expose dans son premier chapitre tout ce travail de la critique. On verra la part qui revint successivement à Baronius, à Rosweyde, à Henschenius et Papebroch, à Du Sollier surtout, dans ce travail : — M. Achelis nous l'avait dit naguère; — mais il s'en faut de beaucoup, d'abord que tous les anneaux de la chaîne aient été connus des précédents critiques, et ensuite que leurs jugements aient eu un caractère définitif. De l'aveu de tous, des points essentiels restaient en suspens : le texte de Bède était incertain, celui de Florus demeurait totalement inconnu, la valeur de l'énigmatique document connu sous le nom de « Petit Romain », sa date de composition, son origine, demeuraient des problèmes auxquels on proposait toujours les solutions les plus diverses, enfin, l'œuvre d'Adon, malgré les multiples éditions dont elle avait été l'objet, attendait toujours que l'on se décidât entre les formes très différentes de son texte, qui avaient eu d'un côté les préférences de Rosweyde et de Du Sollier, et de l'autre celles de Mabillon et de Dominique Giorgi.

C'est surtout lorsque l'on voulut utiliser les martyrologes historiques pour la critique du Martyrologe Hiéronymien, que l'on sentit vivement et l'infériorité des textes publiés et la nécessité d'une étude approfondie des sources de ces documents. De Rossi dut renoncer à s'en servir. Il a dit, dans sa Préface au *Martyrologe hiéronymien* (pages XXI et XXIV), ses regrets et ses desiderata. Il a parfaitement vu qu'une *ampla discussio codicum* devait être à la base de tout travail critique sur cette matière. L'année qui suivit la publication par De Rossi et Mgr Duchesne du *Martyrologe hiéronymien* (1895), l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres mit au concours la question des sources des martyrologes historiques, mais aucun mémoire ne fut présenté, apparemment parce que l'*ampla discussio codicum* nécessaire au préalable, rebuta tous ceux qui auraient pu songer à concourir.

Dom Quentin nous raconte, dans sa Préface, comment il fut amené, un peu par hasard, à entreprendre cette recherche des manuscrits et leur classement. Il la poursuivit pendant plusieurs années, à partir de 1899, et tout permet de croire que la base de ses recherches a été suffisamment large pour que l'avenir ne réserve plus que des découvertes secondaires.

Le premier résultat de cette recherche a été la mise au jour de deux nouveaux martyrologes : celui du manuscrit latin 3879 de la Bibliothèque Nationale, auquel dom Quentin consacre son chapitre IV, et le martyrologe de Florus (chapitre V), tous deux originaires de Lyon. Ces deux martyrologes (le second était cherché depuis longtemps) comblent la grosse lacune qui existait entre l'œuvre de Bède et celle d'Adon et permettent de les critiquer l'une et l'autre.

Le second résultat a été de permettre l'établissement d'un classement à peu près définitif des divers représentants de cette littérature.

Les résultats dont il vient d'être question sont d'ordre

purement littéraire; il y en a d'autres, d'ordre historique et plus importants qui ressortent de l'étude des sources des diverses rédactions successives.

La méthode suivie pour l'étude de ces sources a été partout la même. Dom Quentin a mis de côté l'ordre du calendrier, pour ramener toutes les notices à l'ordre des sources elles-mêmes. De ces rapprochements jaillit beaucoup de lumière et toutes ces petites notices qui, prises séparément, pouvaient faire illusion sur leur valeur propre, reprennent en face de leurs sources la vraie place qui leur convient : place toute secondaire, le plus souvent. Il y a des cas où la notice martyrologique voit au contraire croître son importance : c'est lorsqu'elle représente une source perdue ou différente de celles que nous possédons encore [1]. Il y a d'autres cas où la notice, sans représenter un texte perdu est un remarquable instrument pour critiquer les textes existants [2].

Pour chaque martyrologe, dom Quentin reconstitue, en quelque sorte, la bibliothèque hagiographique de son auteur. Les résultats confirment ceux qu'avait donnés le classement des rédactions d'après les manuscrits. C'est ainsi que l'on voit que les œuvres utilisées par Bède dans son martyrologe sont les mêmes que celles dont il se sert pour la composition de ses chroniques; que l'auteur du martyrologe du ms. lat. 3879 ne connaît que très peu de sources littéraires, tandis que Florus, au contraire, utilise ces dernières très largement.

Il ressort de là aussi que les divers rédacteurs méritent plus ou moins de confiance. En général leurs notices sont

1. Voyez le remarquable cas de S. Victor de Marseille, pp. 193 et suiv.; les extraits du Mart. hiéronymien, p. 210 sq.; la Massa Candida, p. 268; Maxima, Donatilla et Secunda, p. 559; les SS. Séverin, Exupère et Félicien, p. 187; les SS. Victorin et ses compagnons, p. 200; et surtout l'ensemble des notices tirées du passionnaire espagnol dont il est question aux pp. 139-148 : Eulalie de Merida, p. 162; Fructueux, etc., p. 170; Vincent de Saragosse, p. 200, etc...

2. Notez en particulier ce qui est dit, pp. 522-532, de la Passion de S. Félix de Thibiuca, et pp. 533-541, de la Passion de S. Genèse le Mime.

faites avec soin et les dates, quoique souvent fautives, ne sont point arbitraires. Mais il y en a un qui sort de là en bien mauvaise posture; c'est Adon de Vienne. Adon apparaît comme l'un des plus insignes faussaires que le moyen âge ait produits, et cela, dom Quentin semble l'avoir établi solidement. C'est, en un certain sens, la part la plus intéressante des résultats de son livre. Adon a inventé des dates fausses, inventé des particularités romaines ou antiques fausses, exécuté une série de fausses identifications, en un mot embrouillé toute une partie de la littérature hagiographique jusqu'à nos jours — cela simplement pour éclipser ses concurrents du IX^e^ siècle et pour tenir la première place parmi les auteurs de martyrologes ses contemporains, — et il n'a que trop bien réussi, puisque, par Usuard qui l'a résumé et dont l'œuvre a eu un succès inouï, ses inventions ont traversé le moyen âge, et, au moins en partie, pénétré dans le Martyrologe Romain.

***

Nous ne voulons qu'annoncer l'œuvre de dom Quentin, et ces quelques lignes suffisent, je pense, à en dire l'intérêt et la valeur. Puisse-t-il nous donner un jour l'édition critique des martyrologes historiques du moyen âge, pendant que concurremment on nous promet une édition critique du Martyrologe hiéronymien, le grand ancêtre auxerrois. Par une rencontre piquante toute cette littérature martyrologique, jusqu'à Usuard, est française. C'est tout un chapitre de l'histoire littéraire de la France, unie à celle de l'Église, qui s'élabore dans une abbaye française exilée.

Pierre Batiffol.

LES LETTRES DU PAPE LIBÈRE DE 357

Par ce titre, on veut désigner trois lettres du pape Libère au sujet desquelles les historiens ne sont pas encore d'accord. Ce sont les lettres *Quia scio vos*, *Pro deifico timore* et *Non doceo*, dont le texte sera analysé au cours de cet article. Quant au fond, ces lettres n'ajoutent rien à ce qu'on sait, par ailleurs, des concessions faites par le pape Libère en 357-358; mais l'expression qu'elles donnent de l'attitude humiliée du pape est extrêmement pénible.

Baronius[1], Tillemont[2], Coustant[3], Mgr Duchesne[4] considèrent ces documents comme authentiques. L'opinion protestante moyenne est bien représentée par M. Krueger[5], qui déclare qu'aucune solution ferme ne saurait être obtenue pour ou contre l'authenticité. Le P. Stilting[6], Hefele[7], et plusieurs apologistes considèrent ces lettres comme apocryphes et donnent, à l'appui de leur thèse, de fort bonnes raisons. Si l'on revient ici sur cette question, c'est qu'elle est, semble-t-il, de celles qui peuvent recevoir encore quelque éclaircissement : peut-être n'a-t-elle pas été étudiée en détail avec toute la précision désirable. Il y a là une entreprise à tenter.

Par quelle voie nous arrivent ces trois lettres? Par un ouvrage de saint Hilaire dont il ne reste que des fragments et que, pour ce motif, on désigne sous le nom de *Fragmenta ex opere historico*[8]. De là trois questions distinctes : 1° Ces trois lettres sont-elles authentiques? 2° Ont-elles été citées par saint Hilaire, ou bien ont-elles été introduites, après coup, dans son ouvrage par un interpolateur? 3° Quelle a été l'influence de ces fausses lettres sur la légende de Libère, au moyen âge?

I

Les trois lettres nous arrivent dans les *Fragmenta* de saint Hilaire en compagnie de plusieurs autres de Libère, qui sont d'une authenticité indéniable, à une exception près. Cette exception est constituée par la lettre *Studens paci*. Il y a très peu d'auteurs pour en soutenir l'authenticité. Parmi eux, on peut citer Tillemont[9]. Cette lettre *Studens paci* est importante parce que, par l'analyse, elle se révèle inséparable des trois lettres qui nous occupent. Il est donc nécessaire de commencer cette étude par la lettre *Studens paci*, adressée aux évêques d'Orient.

Libère déclare que, dès le début de son pontificat, ayant reçu, de la part des évêques d'Orient, des plaintes contre saint Athanase, il a invité

1. *Annales ecclesiastici*, t. III, p. 709, Rome, 1594.
2. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. VI, art. 69, p. 419, Paris, 1704.
3. Édition des *Fragmenta ex opere historico* de S. Hilaire, dans MIGNE, *P. L.*, t. X.
4. *Histoire de l'Eglise*, t. II, p. 281, n. 1, Paris, 1907.
5. Article *Liberius* dans la *Realencyklopädie* de Hauck.
6. *Acta sanctorum*, t. VI, de septembre, col. 580 et suiv., Paris, 1867.
7. *Histoire des Conciles*, § 81, traduction Delarc, t. II, p. 61.
8. Dans MIGNE, *P. L.*, t. X.
9. *Mémoires*, etc., t. VI, art. 58, p. 356.

celui-ci à venir à Rome, pour y être jugé. Athanase n'ayant pas comparu, Libère se sépare de sa communion, accepte celle des Orientaux et notifie le tout à ces derniers [1].

Que penser de ces assertions? Elles sont contredites par l'histoire la plus certaine. Jusqu'à des regrettables concessions en 357-358, Libère est resté absolument fidèle à la cause de saint Athanase. C'en est assez pour ranger la lettre *Studens paci* parmi les apocryphes. D'ailleurs ce document est, quant au style, très différent des lettres authentiques de Libère. Quel motif aura inspiré ce faux? On sait qu'il n'est pas toujours possible d'attribuer aux textes ainsi falsifiés une intention très déterminée et bien intelligente. Comment osait-on contredire les faits les plus certains? Dans un intérêt de parti, qu'il faudra essayer de déterminer dans un instant.

Ce qui importe davantage, c'est le rapport étroit de cette pièce avec les trois lettres qui font l'objet de ce travail. Je crois pouvoir démontrer qu'il faut faire à ces quatre documents un seul et même sort : les accepter ou les rejeter en bloc. Cette conclusion résulte, semble-t-il, d'une comparaison de ces textes. Voici d'abord la lettre *Quia scio vos*, adressée aux deux évêques ariens Ursace et Valens, de l'exil de Bérée :

... Cognoscat itaque prudentia vestra Athanasium, qui Alexandrinae ecclesiae episcopus fuit, priusquam ad comitatum sancti imperatoris *pervenissem*, secundum litteras Orientalium episcoporum, ab Ecclesiae Romanae communione separatum esse, sicuti teste est omne presbyterium Romanae Ecclesiae. Sola haec causa fuit, ut tardius viderer de nomine ipsius litteras ad fratres et coepiscopos nostros Orientales dare, ut legati mei quos ab urbe Roma ad comitatum direxeram, seu episcopi qui fuerant deportati, et ipsi una cum his, si fieri posset, de exilio revocarentur.

Et hoc etiam scire vos volo quod fratrem Fortunatianum petii, ut litteras meas ad clementissimum imperatorem perferat, quas ad Orientales episcopos feci, ut scirent ipsi una secum Athanasii communione me esse separatum [2]...

Libère continue en invitant les deux évêques à se rendre à la cour pour obtenir de l'empereur son renvoi à Rome. Cette lettre est en relation étroite avec la première, et tout d'abord quant à la forme :

Lettre *Studens paci.*	Lettre *Quia scio vos.*
Studens *paci et concordiae* Ecclesiarum.	Quia scio vos filios *pacis* esse, diligere etiam *concordiam* et unitatem Ecclesiae catholicae... pro bono *pacis et concordiae*... petere ut bono *pacis et concordiae*... quicumque a *pace et concordia* nostra.
Secutus traditionem maiorum ... *secutus* denique litteras Charitatis vestrae...	*Secundum litteras Orientalium episcoporum*
Sciatis his litteris... me cum omnibus vobis et cum universis episcopis Ecclesiae catholicae pacem habere.	*Me autem cum omnibus vobis episcopis Ecclesiae catholicae pacem habere his litteris* meis aequo et simplici animo *scire debetis*
Litteras Charitatis vestrae *de nomine Athanasii... litteras* Charitatis vestrae *quas de nomine* supradicti Athanasii	*De nomine ipsius* [Athanasii] *litteras* dare
Sciatis... supradictum Athanasium alienum esse a communione mea sive Ecclesiae Romanae... *Si* non veniret [Athanasius] *sciret se* alienum esse ab Ecclesiae Romanae communione	*Cognoscat* ... Athanasium ... ab Ecclesiae romanae communione separatum esse ... *ut scirent* ipsi una secum Athanasii communione me esse separatum ... Quicumque ... *sciat se* separatum esse a nostra communione.
Litteras ad eumdem *dedi... litteras* quas *ad* nos *dedistis... litteris* quas *ad* unanimitatem vestram *dedi*	*Litteras ad* fratres nostros orientales *dare*

1. *P. L.*, t. X, col. 679.
2. *P. L.*, t. X, col. 693. Il y a de cette lettre deux rédactions de longueur différente :

La dépendance de ces deux textes est manifeste. Le premier étant reconnu apocryphe par la presque unanimité des critiques, le second ne saurait être authentique. Imagine-t-on de telles rencontres verbales entre une vraie lettre de Libère et un faux avéré? Tout fait croire que les deux documents sont du même auteur; et cette première constatation est confirmée par le contenu même de la lettre *Quia scio vos*.

Cette lettre aurait été écrite de l'exil de Bérée, en 357, par le pape Libère aux deux évêques ariens Ursace et Valens, qui ont eu un rôle de première importance, dans les controverses ariennes. L'interprétation n'en est pas aussi facile que pour la première lettre. L'embarras et le manque de netteté de vues du faussaire sont sensibles. Et, pour le dire en passant, cette impossibilité de donner un sens satisfaisant et quelque peu logique à un document assez bien conservé est déjà un indice d'inauthenticité. Prenons la phrase *Sola haec causa fuit*, qui est bien conservée. On y voit la préoccupation de montrer que Libère a abandonné très librement[1], mais d'une manière plus ou moins occulte, la communion de saint Athanase, à une date assez antérieure à la communication officielle faite, à ce sujet, aux évêques orientaux et par conséquent à l'empereur Constance. Cette dissimulation assez surprenante aurait eu sa raison d'être, nous dit-on, dans le désir du pape d'utiliser ce délai pour obtenir en échange de sa décision le retour de ses légats et d'autres évêques exilés.

Tout cela est bien mal arrangé, car en cédant tout de suite aux injonctions de Constance, Libère aurait plus facilement obtenu des mesures de clémence et de réparation. Mais passons sur cette invraisemblance. Il reste que, comme la lettre *Studens paci*, la lettre *Quia scio vos* représente comme absolument libre et s'applique à antidater la décision de Libère contre Athanase. Cette rencontre des deux documents ne surprend plus quand on sait, par l'analyse textuelle, qu'ils sont étroitement apparentés et apocryphes tous les deux.

Faut-il aller plus loin, et dire que d'après la lettre *Quia scio vos*, Libère a abandonné saint Athanase à Rome même, et avant d'être mandé à la cour pour partir en exil? Dans ce cas-là nous rejoindrions tout à fait la lettre *Studens paci*. Sur ce point un témoignage irrécusable fait défaut, parce que, dans une phrase essentielle de la lettre, il manque un verbe. C'est la phrase *Cognoscat itaque*. Mais je crois que des indices convergents permettent de conclure avec une véritable certitude. Comme on peut le voir par la transcription donnée ci-dessus, j'accepte la leçon *pervenissem* de Baronius.

Le sens du passage est celui-ci. Conformément à la demande des Orientaux, Libère s'est séparé de la communion d'Athanase avant de partir de Rome pour la Cour et pour l'exil, et cela en toute liberté, ainsi que peut en témoigner le clergé de Rome. S'il n'a pas notifié dès lors cette décision aux Orientaux et à l'empereur, c'était pour obtenir le

Coustant regarde la rédaction courte comme primitive, et donne le supplément en note. Il semble au contraire que la rédaction longue soit la plus ancienne. Sur les diverses leçons de ces quatre lettres de Libère, voir *Acta sanctorum*, t. VI, de septembre, col. 582 et suiv., Paris, 1857; et F. Savio, *La questione di papa Liberio*, p. 61 et suiv. Le *Bulletin* rendra compte prochainement de ce travail.

Baronius avait d'abord accepté la lettre *Quia scio vos* comme authentique, puis il s'est ravisé et l'a rejetée. Cf. *P. L.*, t. X, col. 693 *a*.

1. *Non aliqua necessitate compulsus, Deo teste, dico.* Lettre *Quia scio vos* dans *P. L.*, t. X, col. 693.

retour des exilés. Mais enfin Libère s'est décidé à écrire sa décision aux évêques orientaux, pensant leur faire plaisir. Puis Fortunatien a été chargé par le pape de porter cette lettre de communion à l'empereur Constance. Le pape continue en sollicitant l'appui d'Ursace et de Valens pour obtenir de Constance la permission de retourner à Rome. Cette interprétation a l'avantage de rendre très intelligible la lettre *Quia scio vos*, et d'y révéler un point d'attache de plus avec la lettre *Studens paci*[1].

***

Venons-en à la seconde de nos lettres, adressée aux évêques orientaux, toujours de l'exil de Bérée. Elle commence par les mots *Pro deifico* :

... Ego Athanasium non defendo, sed quia susceperat illum bonae memoriae Iulius episcopus, decessor meus, verebar ne forte ab aliquo praevaricator iudicarer. At ubi cognovi, quando Deo placuit, iuste vos illum condemnasse, mox consensum commodavi sententiis vestris, litterasque super nomine eius per fratrem nostrum Fortunatianum dedi perferendas ad imperatorem Constantium. Itaque amoto Athanasio a communione omnium nostrum, cuius nec epistolia a me suscipienda sunt, dico me cum omnibus vobis et cum universis episcopis Orientalibus seu per universas provincias pacem et unanimitatem habere [2].

Le pape informe ensuite ses correspondants qu'il a signé une formule rédigée à Sirmium et à lui présentée par l'évêque Démophile de Bérée. Il termine en priant les Orientaux d'obtenir de l'empereur son retour à Rome.

Quant au fond, cette lettre diffère des précédentes. D'abord il y est question d'une profession de foi, dite de Sirmium, signée par Libère. En second lieu, contrairement aux deux précédentes, cette lettre suppose que Libère a d'abord soutenu la cause de saint Athanase. A une date très indéterminée « quando Deo placuit! » Libère a donné son assentiment à la condamnation portée par les Orientaux contre l'évêque d'Alexandrie. La version présentée par cette lettre la sépare donc des deux précédentes, et cependant l'analyse textuelle révèle entre ces trois lettres une étroite dépendance. Qu'on en juge par une double comparaison.

1. Une autre interprétation a été proposée; elle consiste à compléter la phrase *Cognoscat itaque* non plus par *pervenissem* mais par *scripsissem*. Dans ce cas-là il faut lire : « Athanasium... priusquam ad comitatum sancti imperatoris secundum litteras Orientalium episcoporum *scripsissem*, ab Ecclesiae romanae communione separatum esse. » Dès lors le sens serait identique à celui de la phrase qui suit : *Sed haec causa fuit*. Cette interprétation me paraît beaucoup moins vraisemblable que celle de Baronius.

Le sens serait donc celui-ci. Libère s'est séparé de la communion d'Athanase assez longtemps avant d'en aviser officiellement les Orientaux et l'empereur Constance par une lettre. D'où il faut conclure que les correspondants actuels du pape, Ursace et Valens, connaissaient l'existence de cette lettre, puisqu'elle est employée comme point de repère. Or il n'en est rien. L'existence de cette lettre était inconnue à Ursace et Valens puisque le pape la leur fait connaître dans la phrase qui suit immédiatement : « Et hoc etiam *scire* vos volo ». D'où il faut conclure que, dans ce qui précède, le pape ne suppose pas connue l'existence de cette lettre : donc la leçon *scripsissem* doit être écartée.

D'ailleurs dans cette seconde interprétation, comment entendre le témoignage du clergé romain? De la seule manière suivante. De Bérée Libère aurait avisé par lettre son *presbyterium* qu'il rejetait la communion de saint Athanase. C'est à cette lettre qu'il ferait allusion. Tout cela est bien peu vraisemblable. Le témoignage de l'*omne presbyterium Romanae ecclesiae* s'entend bien mieux d'un état de choses antérieur à l'exil de Libère que d'une lettre de ce dernier, qu'il aurait été si facile de mentionner. Dans de tels documents la bonne interprétation est celle qui réduit les invraisemblances au minimum.

2. *P. L.*, t. X, col. 689.

Lettre *Quia scio.*	Lettre *Pro deifico.*
Adiuro vos... ut *dignemini* ad clementissimum imperatorem ... pergere et *petere* ut ... *me ad Ecclesiam mihi divinitus traditam iubeat reverti.*	Sed *petendam* credidi Sanctitatem vestram ... *dignemini* communi consilio ac studio laborare quatenus de exilio iam dimittar *et ad sedem quae mihi divinitus credita est revertar.*
Fratrem Fortunatianum *petii.*	
Me autem cum omnibus vobis episcopis Ecclesiae catholicae pacem habere his litteris meis ... scire debetis.	Dico *me cum omnibus vobis et cum universis Orientalibus episcopis* seu per universas provincias *pacem et* unanimitatem *habere.*
His litteris meis *aequo et simplici animo* ... Me *benigno et innocenti animo* gessisse.	Hanc ego *libenti animo* suscepi ... me *vera fide* per hanc epistolam ea loqui.

La dépendance entre les deux lettres est bien marquée. Or comme la lettre *Quia scio* a été reconnue ci-dessus comme apparentée à la lettre *Studens paci* et par suite apocryphe, le même jugement doit être porté, par voie de déduction, sur la lettre *Pro deifico*. Pour vérifier cette conclusion indirecte, mettons en regard les lettres *Studens paci* et *Pro deifico*.

Lettre *Studens paci.*	Lettre *Pro deifico.*
Athanasium alienum esse a communione mea sive Ecclesiae Romanae *et consortio litterarum ecclesiasticarum.*	*A moto Athanasio a communione* omnium nostrum, *cuius nec epistolia a me suscipienda sunt.*
Me cum omnibus vobis et cum universis episcopis Ecclesiae catholicae *pacem habere.*	*Me cum omnibus vobis et cum universis* Orientalibus *episcopis* seu per universas provincias *pacem* et unanimitatem *habere.*
Iulii bonae memoriae episcopi.	Bonae memoriae Iulius episcopus.
Sciatis his litteris... Quod si non veniret *sciret se.*	*Ut* verius *sciatis* me vera fide per hanc epistolam loqui.

Ainsi donc l'étude directe confirme les résultats de la déduction. Comme on pouvait le prévoir, il y a des rencontres verbales caractéristiques entre la lettre *Studens paci* et la lettre *Pro deifico*, comme entre chacune d'elles et la lettre *Quia scio vos*.

On pensera peut-être que l'origine commune et, par suite, le caractère apocryphe de ces trois documents sont démontrés assez clairement.

Quelle est la profession de foi de Sirmium dont le faussaire attribue la signature à Libère? Il avait en vue la deuxième formule de Sirmium, qui était franchement hérétique. Déjà au XVII[e] siècle, Blondel, approuvé plus tard par Petau, avait remarqué une dépendance entre les premiers mots de la deuxième formule de Sirmium et la lettre *Pro deifico* :

2[e] formule de Sirmium.	Lettre *Pro deifico.*
Diligenter omnia *apud Sirmium tractata sunt et discussa, praesentibus fratribus et coepiscopis nostris* Valente, Ursacio et Germinio... Et hoc *catholicum* esse	Fidem vestram et *catholicam* exponere quae *Sirmio a pluribus fratribus et coepiscopis nostris tractata* exposita et suscepta est ab omnibus qui in praesenti fuerunt.

De telles rencontres verbales ne sont pas l'effet du hasard. D'ailleurs les termes de la lettre montrent qu'il s'agit d'une profession de foi inconnue de Libère et, par suite, récente. L'auteur de la lettre avait en vue la deuxième formule de Sirmium de 357, et non pas la première de 351, qui était anodine et connue du pape. A faire un faux, on l'a rédigé aussi défavorable que possible à Libère. D'ailleurs nous savons par Sozomène (*Hist. eccl.*, IV, 15) qu'on a attribué à Libère la signature de la deuxième formule de Sirmium, dès avant 358. C'est dire que, sur ce point, il faut interpréter la

lettre *Pro deifico* isolément et indépendamment du commentaire dont elle est accompagnée dans les *Fragmenta* de saint Hilaire.

Reste la lettre *Non doceo*. Adressée à l'évêque Vincent de Capoue, elle est particulièrement faible et humiliée. Libère demande toujours à son correspondant d'obtenir de l'empereur la fin de son exil. La comparaison montre que ce document a des attaches avec les trois autres :

***

Lettre *Studens paci*.	Lettre *Non doceo*.
Me cum omnibus vobis et cum universis episcopis Ecclesiae catholicae *pacem habere*.	Cum omnibus episcopis Orientalibus pacem habemus et vobiscum
Lettre *Quia scio vos*.	
Quicumque autem *a pace* et concordia nostra *quae per orbem terrarum volente Deo* firmata est.	Quia *Deo volente et pax* vobis *ubique est*.
Lettre *Pro deifico*.	
Petendam *credidi* Sanctitatem vestram. *Litterasque super nomine eius* [Athanasii].	Sanctitati tuae significandum *credidi*. *Litteras* dedisse *desuper nomine eius*.

La conclusion suivante paraît donc s'imposer. Les trois lettres qui font l'objet de cette étude constituent avec la lettre *Studens paci* un ensemble indissoluble. Ces quatre documents sont apocryphes. Faut-il les attribuer à un même auteur? L'unité d'origine des lettres *Studens paci* et *Quia scio vos* ne fait aucune difficulté : elle est attestée par des rencontres verbales et par l'identité de fond : la préoccupation d'antidater et de rendre spontané et libre l'abandon de saint Athanase par Libère; et l'absence de toute profession de foi, signée par le pape. De même on attribuera sans peine à un même auteur les lettres *Pro deifico* et *Non doceo*, et cela pour les mêmes raisons : rencontres verbales et identité de fond : Libère qui avait d'abord défendu saint Athanase se rallie à la condamnation portée contre lui par les Orientaux. Nos quatre lettres se rangent donc, quant à l'origine, en groupes de deux.

Les deux groupes sont-ils d'un même auteur? Les dépendances verbales qui existent entre eux rendent l'affirmative à peu près certaine. On n'imagine pas un faussaire en copiant à ce point un autre, pour accréditer une nouvelle version de la chute de Libère. Mais on peut expliquer qu'un même auteur ait écrit successivement les quatre lettres. Voici comment on pourrait présenter la solution de ce problème littéraire.

Deux réponses sont possibles. La première consiste à dire que les quatre lettres sont antérieures aux concessions de Libère en 358, et se placent en 356 et 357. A ces dates un faussaire a voulu donner ses désirs comme des réalités. Il a présenté comme véritable une chute de Libère qui n'avait pas encore eu lieu; il l'escomptait déjà, pourrait-on dire. Les lettres *Studens paci* et *Quia scio vos* seraient antérieures au synode de Sirmium de 357 où fut signée la deuxième formule : à ce moment il ne pouvait être question que d'abandonner Athanase. La lettre *Pro deifico* serait de peu postérieure à ce synode. La faiblesse de Libère (abandon d'Athanase) s'augmente de la signature de cette formule. Les raisons d'admettre

cette chronologie sont les suivantes : 1° Sozomène atteste que les ariens attribuaient à Libère la signature de la deuxième formule de Sirmium. Or, comme on l'a vu, c'est l'affirmation de la lettre *Pro deifico*. 2° La composition des quatre fausses lettres s'explique bien mieux avant qu'après la chute réelle de Libère. Une autre explication, beaucoup moins vraisemblable à mon avis, consiste à placer la composition des quatre fausses lettres après 358. La voici.

Un moment vint, et sans doute très vite, où Libère réinstallé à Rome a retiré les concessions faites par lui à Sirmium. Son excuse n'était pas longue à trouver : c'était celle-là même que saint Athanase avait fait valoir dans son *Historia Arianorum ad monachos*[1] : Libère avait été contraint par la violence. Sa décision n'était donc pas valable. Les textes de saint Athanase donnent l'impression d'une violence matérielle exercée sur Libère. Sozomène[2] représente une forte pression de l'empereur Constance et des évêques sur Libère, à Sirmium. Tels étaient les faits qui, en excusant le pape, l'autorisaient à désavouer sa décision. Que l'on pense un instant à Pie VII et au concordat de Fontainebleau.

Dans ces conditions, quel était le jeu d'un ennemi de Libère? C'était de dire que la décision du pape avait été libre. Pour soutenir cette thèse, un seul moyen se présentait : antidater la décision de Libère : la placer à une époque où la pression exercée sur le pape était nulle ou réduite au minimum. Or la préoccupation d'anticiper la chute de Libère est fortement marquée dans chacune des quatre fausses lettres. C'est, quant au fond, le seul élément commun que l'analyse révèle entre ces documents, qui, d'après la critique des sources, sortent d'une même officine. Les variétés qui existent entre ces documents résultent de la manière différente dont cet élément commun est présenté dans chacun d'eux, c'est-à-dire des systèmes successifs adoptés par l'auteur pour soutenir sa version tendancieuse des événements.

On a vu plus haut comment les lettres *Studens paci* et *Quia scio vos* s'expliquent dans cette hypothèse. Il reste à parler de la lettre *Pro deifico timore*, d'après laquelle Libère a abandonné saint Athanase et signé une profession de foi, à Bérée. Cette fausse lettre est le seul document qui mentionne explicitement une chute de Libère à Bérée[3]. Sans doute ce fait ne constitue pas à lui seul une raison de rejeter le renseignement fourni par nos faux documents. Il se pourrait que le faussaire ait exploité un fait réel. Mais la question change de face, quand on constate que la lettre *Pro deifico timore* provient d'un auteur qui a composé les lettres *Studens paci* et *Quia scio vos* pour antidater la chute de Libère.

En l'absence de preuve positive du contraire, tout fait croire que les trois lettres sont des applications différentes d'un même système. L'exis-

1. *P. L.*, t. XXV, col. 742 : « Verum ea ipsa re comprobatur cum violentia eorum, tum Liberii in haeresim illam odium, eiusque pro Athanasio suffragium, quandiu scilicet libere arbitrioque suo agere licuit. »

2. *Hist. eccl.*, IV, 15 dans *P. G.*, t. LXVII, col. 1150.

3. Comme on le verra plus bas, on ne peut attacher aucune créance au passage du *De viris illustribus* de saint Jérôme où il est question d'une concession de Libère, à la fin de 355. Reste le texte du *Libellus precum* (*P. L.*, t. XIII, col. 21). D'après ce texte, composé en 383, l'empereur Constance connaissait déjà, en mai 357, lors de son séjour à Rome, une concession de Libère. Mais ne serait-ce pas seulement qu'un bon mot? Ce renseignement ne provient-il pas des fausses lettres de Libère qui devaient être chères aux luciférien? En tout cas ce mot pourrait s'expliquer par la tradition mentionnée par saint Jérôme, et rejetée par tous, d'une chute de Libère dès la fin de 355.

tence d'un élément historique dans la lettre *Pro deifico* devient dès lors des plus douteuses. On s'explique que le faussaire, fidèle à sa préoccupation, ait voulu substituer aux scènes émouvantes de Sirmium, en présence de l'empereur, une conférence épiscopale entre Libère et Démophile de Bérée. Là tout se passe en douceur : « Frater meus Demophilus, qui *dignatus est pro sua benevolentia* fidem vestram et catholicam exponere... *hanc ego libenti animo suscepi*, in nullo contradixi, consensum accommodavi, hanc sequor, haec a me tenetur. » Impossible d'agir de meilleure grâce.

Comme on le voit, c'est rejeter la donnée de la lettre *Pro deifico timore* pour un motif qui nous est suggéré par les autres lettres du même auteur, c'est-à-dire par un aveu forcé de l'intéressé. Cette explication a l'avantage de rendre compte de la genèse de nos quatre documents, qui proviennent d'un même auteur. Or l'existence de ces lettres est une énigme qu'il faut expliquer, en leur donnant une origine à peu près raisonnable.

En résumé, tout ce qui est sûr, au sujet des concessions du pape Libère, nous est transmis par Sozomène : Libère a signé, en 358, la troisième formule de Sirmium : celle-ci n'était aucunement hérétique, mais avait le défaut de n'être pas aussi explicite qu'il aurait fallu. D'ailleurs, Libère retira bientôt cette concession momentanée et fut du nombre des défenseurs les plus énergiques et les plus heureux du symbole de Nicée.

II

Est-ce saint Hilaire qui a introduit ces quatre fausses lettres dans son *Liber contra Valentium et Ursacium*, dont les débris sont aujourd'hui désignés sous le nom de *Fragmenta ex opere historico*?

Saint Hilaire mentionnait certainement les concessions de Libère, dont il devait connaître la nature exacte. Mais il n'est pas possible de croire que saint Hilaire ait admis comme authentique la lettre *Studens paci*. Celle-ci contredit trop ouvertement les lettres authentiques de Libère qui sont citées par saint Hilaire, dans le même ouvrage. Cependant la lettre *Studens paci* se trouve dans les *Fragmenta* comme les trois autres. D'où, semble-t-il, résulte la conclusion que les quatre fausses lettres constituent, dans l'ouvrage de saint Hilaire, une interpolation.

Cette conclusion se recommande par d'autres raisons. Les quatre fausses lettres sont accompagnées d'un commentaire qu'il n'est guère possible d'attribuer à saint Hilaire. Ce sont des exclamations telles que « Anathema tibi a me dictum, Liberi, et sociis[1] ». C'est ensuite le fait que la profession de foi signée par Libère est qualifiée de perfidie et d'hérésie. Or saint Hilaire a apprécié tout différemment la troisième formule de Sirmium.

A ces raisons on répond en disant : 1° que saint Hilaire a reconnu pour apocryphe et cité comme telle la lettre *Studens paci* et 2° qu'il a accepté les trois autres comme authentiques. Le premier point résulterait du commentaire dont la lettre *Studens paci* est accompagnée dans les *Fragmenta*. C'est là l'explication de Coustant, mais j'avoue la trouver tout à fait invraisemblable. Dans cette théorie, le mieux serait de dire que seule la lettre *Studens paci* a été interpolée et que les trois autres se trouvaient dans l'ouvrage original de saint Hilaire : mais cette réponse paraîtrait bien arbitraire, étant donnée la commune origine des quatre fausses lettres[2].

1. *P. L.*, t. X, col. 691.
2. Sur la chute de Libère, voir l'état sommaire de la question dans *Bulletin* (1905) p. 223;

III

Libère ne méritait pas la légende déshonorante qui a été inséparable de son nom, pendant tout le moyen âge. L'élément commun à des récits de diverse forme est que le pape Libère a été formellement hérétique et arien. Son seul mérite a été de ne pas rebaptiser les catholiques, ainsi que faisaient ses coreligionnaires ariens. A ce fait près, Libère a participé à tous les méfaits de l'empereur hérétique Constance; il a persécuté violemment les catholiques. Le pape légitime, pendant cette période, aurait été l'évêque Félix, celui-là même qui avait été installé par Constance, à la place de Libère, à la fin de 355. Libère devenait donc une manière d'antipape.

Cette légende trouve place dans le *Liber Pontificalis*[1], cette chronique semi-officieuse des papes, qui était tenue au courant par des fonctionnaires du palais pontifical et qui a été si lue au moyen âge. On la trouve aussi dans les *Gesta Eusebii presbyteri*[2], pièce hagiographique qui a eu un succès égal aux récits les plus authentiques. A la fin du pontificat de Grégoire VII, la majorité des cardinaux, ayant fait schisme et déclarant le pape hérétique, déclaraient qu'ils imitaient la conduite du prêtre Eusèbe, celui-là même qui, d'après les *Gesta Eusebii*, avait résisté à l'hérétique Libère[3].

On devine si pareille légende a pu avoir des suites fâcheuses en théologie. Mais il serait trop long d'en étudier le contre-coup dans l'œuvre des théologiens. Ce qui importe ici, c'est de noter la part décisive que les fausses lettres ont eue dans la formation de la légende. Tout fait croire que saint Jérôme a été influencé par elles[4]. Or un passage de la *Chronique* de saint Jérôme a constitué au moyen âge, une charge écrasante contre Libère : « Liberius taedio victus exilii et in haereticam pravitatem subscribens, Romam quasi victor intraverat[5]. »

Il semble bien aussi qu'il faille attribuer aux fausses lettres qui se trouvent dans les *Fragmenta ex opere historico* de saint Hilaire, l'origine d'une légende bizarre et peu édifiante, qui a trouvé place dans de nombreux bréviaires du moyen âge et même dans des bréviaires imprimés. Comme on l'a dit plus haut, dans les *Fragmenta* de saint Hilaire, la lettre *Pro deifico timore* est coupée par des apostrophes à Libère : « Haec est perfidia ariana... Anathema tibi a me dictum Liberi et sociis tuis... Iterum tibi anathema et tertio praevaricator Liberi,.. » Puis quelques lignes plus bas la profession de foi signée par Libère est déclarée hérétique. Ces

Ibid., p. 222, n. 2, lire que d'après Hergenröther, Libère a signé la *troisième* formule de Sirmium.

1. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 83 et 207.

2. *Acta Sanctorum*, t. III, d'août, p. 166, Paris, 1867.

3. Cf. au mot *Liberius* la table du deuxième volume des *Libelli de lite pontificum et imperatorum*, p. 719. Hanovre, 1892.

4. Dans le *De viris illustribus*, ch. 97 (*P. L.*, t. XXIII, col. 697), composé vers 392, saint Jérôme écrit, à propos de Fortunatien, évêque d'Aquilée « In hoc habetur detestabilis quod Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exilium pergentem primus sollicitavit ac fregit et ad subscriptionem haereseos compulit. » Ce renseignement est erroné. Il suppose que Libère a faibli dès la fin de 355, ce qui n'est admis par personne. Mais cette affirmation s'accorde bien avec les fausses lettres, où Fortunatien a un rôle.

5. *P. L.*, t. XXVII, col. 685. Saint Jérôme a composé sa *Chronique* vers 380.

mots ne pouvaient manquer d'être remarqués, et à Poitiers, on en faisait un titre d'honneur à saint Hilaire : l'évêque avait fait la leçon au pape!

L'imagination travaillant sur cette donnée, on a supposé que saint Hilaire a participé à un synode romain dans les circonstances suivantes : « Arriana namque haeresi per orbem furente, *multi qui ecclesiae videbantur esse columnae, huiusmodi venenis infecti*, misere ac decipienter a fidei salute languebant, in tantum ut *ipse tunc apostolicae sedis papa Leo, ipsius leprae commaculatione respersus, veri dogmatis et ipse praevaricator*, ut ex antiquitatis relatu memoratur, existeret[1]. » .

Ce pape Léon, qui apparaît ainsi dans les diverses formes de la légende, a été identifié au moyen âge avec le pape Libère. D'après notre récit anonyme, lorsque saint Hilaire se présente au concile romain dévoué aux Ariens, il est mal accueilli. D'où le dialogue suivant entre le pape et l'évêque de Poitiers :

Tu ergo Hilarius gallus?... — Non sum, inquit. *Hilarius gallus, sed de Gallia.*. Et papa, animi potius stomachatione permotus, haec infit : *Et si tu Hilarius de Gallia ego Leo Romanae sedis apostolicus et iudex.* Tunc Hilarius eius pertinacem intelligens controversiam, respondit ei, non stulte quidem sed sapienter : *Quod si Leo, sed non de tribu Iuda. Et si iudicans resides, non tamen in sede maiestatis.* Mox ille cum indignatione de spetra sede, immo de sedis dignitate surrexit, multumque praesagum antistitem minans exivit dicens : *Vide quia revertens te ab his tumidis sermocinationibus mitigatum humilitate restituam. — Et si*, inquit Hilarius, *non redieris?*

Et, en effet, le pape Léon ne revint pas. La légende anonyme est très discrète à cet endroit. Elle parle seulement de mort subite. Dans la suite, on fut moins réservé : on attribua au pape Léon la mort d'Arius, et frère Tholomeo de Lucques, élève et confident de saint Thomas d'Aquin, et semble-t-il, bibliothécaire pontifical et confesseur de Jean XXII, écrit : « Vadens ad secessum, ibidem effudit intestina sicut magister suus Arius[2]. » Entre sa prédiction et la mort du pape, saint Hilaire ayant fait un miracle, le concile se sépara, après avoir fait amende honorable.

Tel est le récit qui a beaucoup circulé au moyen âge. Les historiens le racontent et le discutent, sans le rejeter. A Poitiers on s'en sert, aux XI^e^ et XII^e^ siècles, pour recommander les reliques qu'on possédait, à l'aide d'une charte prétendue de saint Just disciple de saint Hilaire[3]. Ce récit où

1. Cette citation et les suivantes sont tirées d'une légende publiée par les Bollandistes : *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, t. I, p. 157-158, Bruxelles, 1886. Cette légende semble dater du XI^e^ siècle ou du XII^e^. La prétendue charte de Just, qui l'utilise, est de cette époque. L'auteur de la légende sait bien que son récit est nouveau : aussi s'efforce-t-il de l'accréditer : « Neque temeritati aut praesumptioni debet imputari *si neglecta vel per inertiam praetermissa*, dum tamen obediendo fiat, *conscribantur*. »

2. *Historia ecclesiastica*, lib. V, cap. XXII, dans MURATORI, *Rerum italicarum scriptores* t. XI. Tholomeo de Lucques donne sur Libère le renseignement suivant : « In Ecclesiis urbis Romae ubi depingitur catalogus Summorum Pontificum, non depingitur cum corona. » *Ibid.*, ch. XXIII. A cet endroit l'auteur fait allusion aux portraits des papes dans les églises de Rome. Cf. L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. XXV. Ce chapitre XXIII^e^ de l'*Historia ecclesiastica* de Tholomeo est curieux : il montre que le moyen âge a accepté intégralement la légende de Libère.

3. Cette prétendue charte de saint Just, disciple de saint Hilaire, se trouve dans les *Acta Sanctorum*, t. XII, d'octobre, p. 253. Paris, 1867. D'après cette charte de Just, saint Hilaire avait rapporté, du concile de Rome, diverses reliques, parmi lesquelles « particulæ quaedam illius panis quem Dominus praesentibus discipulis in Emmaus, in die suae resurrectionis benedixit, in fractione cuius ab ipsis agnitus fuit. » Tholomeo de Lucques déclare avoir trouvé cette charte dans les archives de saint Hilaire à Poitiers (*loc. cit.*,

la mémoire d'un pape est déshonorée, trouve place dans bien des bréviaires, et encore, en 1527, dans le Bréviaire publié par le bienheureux François d'Estaing, évêque de Rodez [1].

L'histoire du pape Libère a été complètement déformée par la légende, et les fausses lettres étudiées dans cet article ont grandement contribué à ce résultat. Preuve que les légendes ne sont pas toujours bienfaisantes et que la critique peut rendre service à la piété en en débarrassant l'histoire.

Louis SALTET.

ch. 22). Il va sans dire qu'il l'accepte comme authentique, ainsi que faisait encore au XVII[e] siècle BOUCHET, dans ses *Annales d'Aquitaine*, p. 35-36, Paris, 1644. TILLEMONT trouve ridicule et, plus qu'insoutenable l'histoire de ce prétendu pape Léon voué à l'arianisme. Cf. *Mémoires*, etc., t. VII, p. 757, Paris, 1706.

1. Je connais ce fait par une note contenue dans les portefeuilles des Bénédictins, Bibliothèque nationale, *lat.* 11777, p. 39 et suiv. Aujourd'hui ces anciens bréviaires ne sont pas faciles à atteindre. Du bréviaire de Francois d'Estaing il existe au moins un exemplaire. Cf. A. ALÈS, *Bibliothèque liturgique. Description des livres de liturgie imprimés au XV[e] et au XVI[e] siècles, faisant partie de la Bibliothèque de S. A. R. M[gr] Charles Louis de Bourbon (comte de Villafranca)*, p. 215, Paris, 1878 et 1884. Le bréviaire utilisé par le Bénédictin appartenait à une édition de Lyon de 1527; celui qui est décrit dans le catalogue d'Alès est d'une édition de Lyon de 1543.

NOTES ET CRITIQUES

Désireux de donner une idée du très beau livre, du R. P. VINCENT, sur le pays de Canaan, nous empruntons le compte rendu qu'on va lire de M. STEUERNAGEL, secrétaire du *Palästinaverein* d'Allemagne, et que nous prenons à *Theologische Litteraturzeitung* (12 octobre 1907) publiée par MM. Harnack et Schürer. C'est un spécimen, par surcroit, de l'estime conquise par la science, une certaine science catholique, dans des milieux qui furent longtemps hostiles et fermés à tout ce qui portait le nom catholique.

Que l'intelligence historique de l'Ancien Testament doive, grâce à l'exploration archéologique de la Palestine, être accélérée d'une manière encore toute différente de ce qui est arrivé, grâce à l'exploration des pays civilisés voisins, cela va de soi. C'est pour ce motif que les fouilles mises en train depuis 1890 sur le sol de la Palestine (Tell el-Hesi 1890-93, Jérusalem 1894-97 [et même déjà auparavant], Tell Zakarja, Tell Dchudede, Tell Sandahanna et Tell es-Safi 1898-1902, Tell Ta'annek 1902-04, Tell Dschezer 1902 et suiv., Tell el-Mutesellim 1903-05, auxquels viennent s'ajouter à l'heure actuelle, Samarie et Jéricho) méritent de la part des théologiens, un tout particulier intérêt, et que le religieux dominicain, P. H. VINCENT, de Jérusalem [1], savant qui a déjà si souvent fait ses preuves, peut être assuré de la reconnaissance de beaucoup de personnes, s'il s'offre à elles comme guide à travers les nombreuses données nouvellement acquises, mais à peine classées encore. Que l'on remarque tout d'abord qu'il donne sa mesure de guide excellemment orienté, sûr et consciencieux.

Plus d'un sans doute, qui n'est pas encore au courant de ces questions, ne sera pas pleinement satisfait par ce livre parce qu'il lui fournit trop peu de résultats définitifs et applicables sans retard. Afin de porter une juste appréciation, on doit se rendre compte des difficultés énormes que l'auteur avait à surmonter et des limites de ce qu'il était possible d'obtenir jusqu'à ce jour. De colossales masses de fragments d'une civilisation extrêmement ancienne remontant à quatre mille ans et jusqu'ici complètement inconnue, se présentent à nous. Leur connexion nous échappe d'abord ; quant à leur répartition en différentes périodes, ce n'est que par une laborieuse étude de détail qu'on pourra y arriver, et même encore partiellement et simplement avec une certaine vraisemblance. Il nous manque, pour les interpréter, tout monument écrit, de sorte que, nous aussi, nous en sommes réduits ici à des tentatives par tâtonnements. Ajoutons que sur les résultats des fouilles entreprises en quelques localités déterminées il n'y a souvent que les premiers comptes rendus provisoires, comme par exemple sur les fouilles particulièrement importantes du Tell Dschezer et du Tel el-Mutesellim, et que ces comptes rendus ne donnent encore sur les détails aucun renseignement suffisant ; puis, comme ils ne traitent pas

1. H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*. Paris, V. Lecoffre, 1907.

encore ces trouvailles isolées suivant un classement synthétique, mais dans l'ordre même où elles sont découvertes, bien des choses ne peuvent se dégager encore dans leur vraie lumière. Le livre de Vincent est l'image fidèle de cette situation; il est caractérisé par un corps à corps avec ces nombreuses masses encore incomplétes et peu expliquées.

On peut se demander si elle n'est pas prématurée, cette tentative de traiter par synthèse les résultats des fouilles obtenus jusqu'ici; — et l'auteur écarte presque absolument et à bon droit les fouilles de Jérusalem. Celui qui a eu l'occasion de voir les choses d'un peu plus près répondra à cette question par un non catégorique. L'ouvrage de Vincent vient juste au bon moment livrer un important travail préparatoire pour la mise en œuvre des rapports d'ensemble sur les fouilles de localités particulièrement importantes comme Tell Dschezer et Tell el-Mutesellim, rapports attendus depuis ces dernières années et auxquels ce livre sera d'un grand secours. Seule la comparaison de ce qui a été découvert en différents endroits peut amener à grouper exactement bien des choses qui se présentent isolées dans les diverses localités des fouilles, et frayer les voies à leur intelligence exacte et à leur explication. Vincent a établi pour cela une bonne base. Il s'est préoccupé de faire ses groupements sur les points qui aident à un éclaircissemeut plus large et il suggère aux auteurs des comptes rendus qui sont en perspective, l'idée d'avoir tout de suite et avant tout ces points devant leurs yeux. Il montre que mainte chose qui paraissait avoir trouvé en tel endroit une bonne explication, se dégageait en tel autre endroit, grâce à des trouvailles analogues, sous un jour tout autre, et redevenait partiellement tout à fait mystérieuse : il avertit à ce sujet de ne pas considérer comme sûre une interprétation par trop rapide. Il fraye les voies à une certaine homogénéité dans la terminologie, par exemple dans la désignation des couches de civilisations et dans le groupement des découvertes : ce qui ne facilitera pas peu l'étude comparée des futurs grands rapports. Il y a aussi d'autres choses qui ne se se rapportent pas directement aux fouilles, mais dont on doit remercier l'auteur, puisqu'il a eu le courage de se mettre en marche dès aujourd'hui avec son livre. Jusqu'à ce qu'il y ait un nombre suffisant de grands rapports sur les fouilles, il s'écoulera encore une série d'années, et, même après, peu de personnes seront en état de les travailler à fond. Le livre de Vincent leur fournira une orientation opportune qui les mettra de suite à même de comprendre et d'apprécier un compte rendu isolé.

Vincent donne d'abord (p. 1-22) un coup d'œil historique sur les fouilles et établit la différence et la désignation des diverses couches de civilisations. Dans le chapitre I (p. 23-89), il traite des villes cananéennes, spécialement de la manière de bâtir et de l'installation des forteresses; dans le chapitre II (p. 90-151) des lieux du culte, avec des détails particuliers sur ceux de Gezer auxquels il compare ceux des autres villes; dans le chapitre III (p. 152-204), il s'agit des idoles, particulièrement des images d'Astarté, puis des objets et des actes du culte, surtout des sacrifices humains et spécialement pour les premiers-nés et pour les inaugurations d'édifices; dans le chapitre IV (p. 205-296) de l'installation des tombes et du traitement des morts (soin des morts manifesté par repas, boissons, ustensiles de ménage, bijoux, etc., question des sacrifices aux morts : les faits lui donnent à entendre cette conclusion que les sacrifices n'étaient pas offerts aux morts, mais aux divinités souterraines en faveur des morts); le chapitre V (p. 598-360) traite de la céramique, critérium particulièrement

important pour distinguer les couches de civilisations et établir les influences des civilisations étrangères. Là-dessus se place un chapitre VI (p. 361-426) dans lequel, après une esquisse détaillée du développement géologique de Canaan, on traite des découvertes paléolithiques et néolithiques, de ces témoins que sont les instruments en pierre, des cromlechs et des dolmens, avec des cartes qui permettent de reconnaître leur répartition topographique. Le chapitre VII enfin donne un coup d'œil sur ce que nous savons par les sources écrites, égyptiennes, babyloniennes, bibliques, sur la partie la plus ancienne de l'histoire de Canaan jusqu'aux temps des Rois.

Ce qu'il faut surtout vanter c'est que l'auteur distingue nettement entre le compte rendu objectif des découvertes et leur explication scientifique. Le compte rendu objectif est tellement détaillé et pourvu de si nombreuses et de si bonnes illustrations (11 planches et 310 figures de texte) qu'il donne à chaque lecteur une image suffisamment claire. Il est, autant que j'ai pu le contrôler, scrupuleusement exact et sûr jusque dans les plus petites minuties. Sans doute, quand les grands rapports sur les fouilles de lieux déterminés existeront, de spéciales indications se trouveront ne pas correspondre avec les faits. C'est ce que j'ai pu constater en particulier pour les fouilles sur le Tell el-Mutesellim, car, étant rédacteur de l'*Association allemande de la Palestine* (*Deutscher Palästinaverein*), je suis occupé à rédiger et à imprimer les rapports sur les découvertes fournis par la direction technique des fouilles. Mais ces petites inexactitudes ne tombent pas à la charge de Vincent; car j'ai pu établir dans tous les cas que ces données concordent exactement avec les rapports provisoires parus dans les communications et nouvelles du *Palästinaverein* : aussi les inexactitudes sont-elles causées par ce fait qu'avec les progrès des fouilles les connaissances sont plus complètes qu'au début. C'est ce qu'il faut reconnaître encore pour juger de la discussion scientifique des découvertes, particulièrement pour les questions d'histoire religieuse. Avant tout l'auteur se distingue par une grande prudence. Il examine avec le plus grand soin les interprétations et les explications proposées. Il tire du riche trésor de ses connaissances archéologiques sur d'autres pays civilisés de nombreux points de vue nouveaux pour la critique. Il aime mieux renoncer à une explication plutôt que d'en accepter une qui ne le satisferait qu'à demi. Jamais il ne cède à la tentation de faire entrer de force les faits dans les cadres d'une théorie, beaucoup plus préoccupé toujours de laisser les faits prononcer eux-mêmes. En outre il expose ses manières de voir avec une grande et peut-être une trop grande modestie étant donné son savoir étendu, lorsqu'il déclare, en bien des cas, qu'il ne peut s'arroger le droit de juger en savant spécialiste et que c'est au spécialiste qu'il doit laisser plutôt la décision. Il va de soi que les recherches ultérieures amèneront sur ce terrain de nombreuses corrections et que l'un ou l'autre verra autrement les choses que n'a fait l'auteur. Mais il est une louange que personne ne pourra lui refuser, c'est de s'être efforcé, de bonne foi et avec tout l'outillage scientifique, de connaître la vérité : et toute l'allure de son travail permet d'attendre en toute assurance qu'il sera lui-même le premier à adapter son jugement aux faits nouveaux.

Une table très détaillée (p. 471-488) facilite l'emploi du livre. De nombreuses notes au bas des pages renvoient à la littérature existante, qui est mise en avant avec une étonnante abondance; elles discutent çà et là des parallèles avec d'autres pays. Le papier, l'impression et tout l'extérieur du livre ne laissent rien à désirer.

L'ouvrage de Vincent sera, pour les années qui viennent, le manuel indispensable de tous ceux qu'intéresse l'archéologie de Canaan. Puisse-t-il trouver de nombreux lecteurs et gagner à l'exploration de la Palestine de nouveaux amis qui secondent énergiquement eux aussi des recherches d'une si extrême importance et qui sont si pleines de promesses.

***

Le livre de M. DE GENOUILLAC, docteur en théologie : *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche* (Paris, Beauchesne, 1907), est un livre bien composé, qui renferme nombre d'observations de valeur. Il étudie d'abord le milieu, c'est à savoir la société asiate et les circonstances politiques où se place l'activité de saint Ignace. Puis, le christistianisme au temps d'Ignace. Puis, la doctrine ecclésiologique d'Ignace : *Le Corps de l'Église, l'Église mystique, les Églises*, enfin, *les hérétiques*. Nous l'avons lu avec un vif intérêt, une grande attention, et notre impression finale a été un peu hésitante. La faute en est sans doute à l'inexpérience de l'auteur. Ainsi on dirait que M. DE GENOUILLAC abandonne le fait de l'institution de l'Église par le Christ, du moins l'authenticité de la parole rapportée par saint Matthieu (XVI, 18). Car cette parole, il donne à entendre qu'elle n'a pas d'attestation antérieure à la fin du Ier siècle (p. 123), et qu'elle a pu être insérée dans saint Matthieu par une interpolation. Pourquoi émettre l'hypothèse sans faire les réserves qui s'imposent? pourquoi ne pas indiquer en une note, même une longue note, l'état de la question?

M. DE GENOUILLAC, ayant à parler des premiers états de l'idée d'Église, a donné la primauté à la conception de l'Église mystique (p. 176) : c'est une bien imprudente concession faite au protestantisme et à ses théories actuelles de la genèse du catholicisme. M. DE G. a l'inadvertance d'écrire (*ibid.*) : « La conception de l'Église mystique, première forme de l'idée d'Église universelle, engendrera l'idée d'Église hiérarchique solidaire ». Nous voilà en Sabatier et en Harnack, mais rien n'est plus faux que cette théorie, car l'Église mystique ou invisible est, si j'ose dire, congénitale de l'Église visible et hiérarchique, et les faits sont là, pour l'établir, loin qu'ils établissent que l'Église invisible s'est à longue échéance concrétisée en l'Église visible.

M. DE GENOUILLAC insiste sur l'influence qu'il croit reconnaître de la civilisation hellénique sur le « christianisme d'Asie », et là encore est un emprunt à une certaine école de critiques protestants. Il signale aussi la tendance hellénique à la personnalisation de la cité (est-ce si proprement hellénique et les Romains n'en faisaient-ils pas tout autant?), et il croit reconnaître une influence de cette tendance dans la personnalité attribuée par saint Ignace aux églises auxquelles il écrit p. 123). Il oublie que pareille personnalisation est déjà réalisée dans l'Apocalypse, et aussi bien dans les épitres de saint Paul.

M. DE GENOUILLAC (p. 96) a pleinement raison de critiquer le système de Renan (qui lui est commun avec tant de critiques protestants), d'après lequel le christianisme aurait été primitivement « tout spirituel », fait « d'enthousiasme et de liberté », puis, mais tardivement, doté d'une organisation purement extérieure et hiérarchique. Cependant M. DE G. ne semble-t-il pas accepter la théorie qu'il a d'abord répudiée? Il donne l'Épitre aux Éphésiens (sur l'authenticité de laquelle il a le tort d'insinuer

des réserves) comme un « document éminemment représentatif d'un christianisme tout moral » (?⁹), et dont l'auteur « est un authentique représentant du christianisme spirituel » (p. 97). Or, ce document qu'il présente comme le premier jalon de l'évolution de l'idée d'Église, « dut, dit-il, contribuer grandement à élargir l'idée d'Église » (p. 98). Pourquoi M. DE G. ne nous expose-t-il pas ce qu'était cette idée auparavant? « Deux points distinguent le christianisme d'Ignace de l'ecclésiasticisme (de Clément) romain » (p. 105). Pourquoi cette antithèse, et pourquoi ce vilain substantif d'*ecclésiasticisme?*

Au total, essai plein d'inexpérience : l'auteur, mieux averti, plus défiant des livres et des préjugés de la critique protestante, pourra, grâce à sa solide formation historique, donner un jour pleine satisfaction aux lecteurs difficiles. Et nous serons heureux d'applaudir bien cordialement à son prochain livre.

***

La *Nouvelle revue théologique* (publiée chez Casterman, à Tournai, à dater de cette année 1907 a passé sous la direction de notre collègue de l'Institut catholique de Toulouse, M. BESSON. Les collaborateurs qu'il s'est adjoints sont de nos amis, quelques-uns de nos voisins, voire de nos collaborateurs même : on ne doutera donc pas de la sûreté doctrinale de la *Nouvelle revue théologique*, moins encore de la sympathie que le *Bulletin* a pour elle. La *Nouvelle revue théologique* promet d'être surtout consacrée aux questions de droit canonique et de morale. Elle ne s'interdit pas pour autant les sujets d'érudition et d'actualité théologique. Nous ne saurions mieux la présenter qu'en reproduisant quelques pages d'une conférence que le R. P. DE GRANDMAISON lui a donnée à publier sur l'*Apologétique de saint Thomas*, et qui est du thomisme le plus éclairé et le plus sympathique (nos de février et de mars 1907).

... Il est bien des façons, on le sait, de guerroyer contre l'erreur, à commencer par la réfutation *ex professo*, la polémique directe. De cette méthode, Thomas trouvait, dans son ordre même, d'illustres tenants. Les statuts des chapitres généraux qui prescrivaient l'application d'un nombre déterminé de Frères à l'étude des langues orientales et particulièrement de l'arabe, avaient préparé d'excellents controversistes qui entreprenaient directement les rabbins et les docteurs musulmans. Le plus célèbre, Raymond Martini, divisait son *Pugio Fidei* en autant de livres qu'il avait d'adversaires à combattre : incrédules, talmudistes, Sarrazins. En dépit de ces exemples, et sauf exception, ce ne fut pas ce genre d'apologie qu'essaya saint Thomas : ni sa trempe d'esprit, ni son caractère ne s'y prêtaient; et dans ses œuvres même qui, — telle la *Summa contra gentiles*, — semblent directement polémiques, la controverse cède la première place à l'exposition de la foi. Guillaume de Thoco a très bien marqué ce caractère positif et irénique de l'ouvrage : « *Scripsit etiam librum, qui intitulatur contra gentiles, stylo disertum, et rationum novitate et subtilitate profundum... Per quod manifeste ostendit aliis gentibus fidei non subjectis, quanta sit veritas fidei christianae : quae si rationem humanam transgreditur, rationibus tamen naturalibus, si pro sui altitudine non probatur, verisimiliter suadetur, ut ipsi infideles ex hac scriptura fidei habeant auditum, et dictae scripturae habere non renuant intellectum*[1]... » Accepter le terrain

1. G. de THOCO, dans *Acta Sanctorum Martii*, tom. I, p. 665.

préféré de la science de son temps ; revendiquer tous les droits de la raison en lui montrant le mal fondé de ses prétentions injustifiées ; résoudre les objections comme elles peuvent l'être, et leur opposer la vérité exposée dans sa sincérité la plus entière ; viser enfin moins à renverser l'erreur qu'à la remplacer par un système raisonné de vérités bien liées entre elles ; vouloir plutôt éclairer que confondre, plutôt persuader que triompher, — telle fut bien, semble-t-il, la méthode apologétique de saint Thomas.

Tout d'abord notre docteur accepte le terrain préféré des luttes intellectuelles de son temps. On avait pu suspecter, voire proscrire, l'Aristotélisme, l'on n'avait pas pu en détourner le goût passionné des gens d'étude ; et d'autant moins que des pièces encore inconnues de cet immense trésor entraient sans cesse en circulation par l'intermédiaire de traductions et de gloses nouvelles. La dialectique péripatéticienne était ainsi devenue — un peu comme la méthode critique aujourd'hui — le cachet qui donnait seul droit de cité aux œuvres de science. Bien des préventions contre elle étaient d'ailleurs tombées au moment où saint Thomas commença d'écrire : ses prédécesseurs immédiats dans les chaires de Paris, Alexandre et Albert, étaient dans une large mesure disciples du Stagirite. Une nuance de défaveur s'attachait pourtant encore à sa philosophie, et plus d'un docteur répétait, à peine modifiées, les dures paroles de Richard de Saint-Victor sur « ces pseudo-philosophes qui fabriquent leurs mensonges dans l'officine d'Aristote ».

Sans aller jusque-là, plusieurs Dominicains, dont Richard de Kilwardby, et toute une école, imposante par le nombre et l'influence de ses maitres, celle des Franciscains, prétendaient rester fidèles à toutes les doctrines dites, plus ou moins justement, augustiniennes ; et n'acceptaient d'Aristote que ce qui pouvait cadrer, non seulement avec les doctrines de foi, mais avec ces opinions traditionnelles. Quelques conservateurs outranciers réussirent même à faire insérer certaines propositions aristotéliciennes adoptées par saint Thomas, dans la liste des thèses averroïstes interdites à Oxford et à Paris en 1277.

Frère Thomas, qui avait étudié la philosophie à l'école d'Albert le Grand, jugea sans ces préventions la doctrine péripatéticienne. Il vit (et ce n'est pas le moindre trait de son génie) que non seulement elle était dans son ensemble — sauf les lacunes, il est vrai, capitales, de la théologie naturelle et de la morale — susceptible d'une interprétation chrétienne ; mais encore qu'elle pouvait fournir à la connaissance rationnelle la base solide et la discipline, sans lesquelles cette connaissance ne peut supporter le poids de l'édifice théologique. Il vit enfin que plusieurs des thèses dites augustiniennes, alors généralement reçues, brisaient, sans qu'aucune exigence d'orthodoxie l'imposât, la cohérence et l'unité du système. Entre les demi-péripatéticiens qui l'avaient précédé et dont les docteurs Franciscains maintenaient presque tous la tradition, et les Aristotéliciens intempérants qui voulaient, à la suite d'Averroès, tout le Philosophe et rien que lui, dût le conflit éclater avec la vérité révélée, — Thomas traça une *via media* qui fut et parut nouvelle...

Les résultats de cette initiative furent immenses : le soin que prit saint Thomas d'adopter toutes les doctrines du Philosophe conciliables avec la foi (jusqu'où alla ce scrupule, nous le voyons par la discussion de la possibilité de l'existence du monde *ab aeterno*) tout en lui permettant de s'opposer, sans être accusé de tiédeur ou de conservatisme étroit, aux excès des Averroïstes, eut pour effet de rendre, pour de longs siècles, à la phi-

losophie orthodoxe, la direction des esprits, en l'armant d'une méthode ferme et de principes incontestés. Plus que tout autre du reste, notre docteur profita du magnifique instrument de travail qu'il restituait à l'Église, et c'est à l'usage de cet instrument que sa controverse dut peut-être ses qualités les meilleures. Je disais tout à l'heure qu'il n'aima pas l'attaque directe et la polémique agressive. Il édifie au contraire : fidèle à l'esprit du Philosophe, « *cujus proprium est*, note-t-il lui-même, *a manifestis non discedere*[1] », il s'établit sur le terrain ferme des évidences directes. Il réduit les éléments, encore un peu flottants et disparates, mis en œuvre par ses maîtres, à l'unité cohérente de sa synthèse aristotélicienne. Cela fait, il n'en est que plus libre de faire entrer dans ce cadre ferme toutes les vérités d'où qu'elles viennent. Sûr de sa méthode, confiant dans sa raison comme dans sa foi, il exorcise la crainte vaine que celle-là vienne à contredire celle-ci; il arrache les esprits à cette inquiétude qui pousse à remettre sans cesse en question les points acquis. Dans cette santé robuste de l'âme, contagieuse comme le pyrrhonisme même, réside probablement le secret de la gloire immortelle du Maître. S'il est devenu le docteur universel des écoles catholiques, celui auquel on ajoute, mais sur les bases posées par lui, celui qu'on n'abandonne pour un temps que pour y revenir, c'est qu'il a formulé, et, qui plus est, réalisé dans son œuvre l'accord interne des facultés intellectuelles, sollicitées par le divin, dépassées par lui, mais forcées aussi d'obéir à leurs exigences logiques, et désireuses par-dessus tout de faire l'unité entre ces éléments si divers.

Et nous tenons ainsi le secret de la méthode apologétique de notre Saint. A quoi bon s'irriter quand on a raison? Reconnaître la part de vérité qui fait la force d'un système hétérodoxe, l'isoler soigneusement des opinions erronées qui l'encadrent, proposer avec calme une série d'arguments fondés en raison et conclure d'un mot, c'est l'invariable procédé de saint Thomas. Soit le mahométisme par exemple, contre lequel une grande partie de la Somme philosophique est dirigée. Allons-nous avoir un catalogue complet des erreurs qu'il implique, suivi de leur réfutation directe? Point; notre docteur se contente de faire l'apologie rationnelle de la foi chrétienne, en insistant sur les doctrines attaquées par les Arabes : le mahométisme, qui y contredit, se trouve ainsi rejeté hors de la raison, remplacé et donc, mais *par accident*, renversé. Une seule fois, l'ennemi est abordé de front, une seule page, mais admirable, consacrée à ce coup droit. « Chaque mot, — aurait dit Saint-Simon — y est législatif et emporte une déchéance nouvelle. » Après avoir résumé, dans un paragraphe compact, les preuves, par le miracle physique et moral, de la religion chrétienne, saint Thomas se tourne vers Mahomet[2]. Les promesses, les préceptes moraux du Prophète, sa doctrine et sa vie, la diffusion de sa religion et son maintien, tout est relevé, tout est jugé. Et, pour finir, ce calme verdict : « *Sic patet quod ejus dictis fidem adhibentes leviter credunt.* »

Même tactique dans toutes les polémiques de notre Saint. Les calomnies parfois malignes, plus souvent grossières, de Guillaume de Saint-Amour contre les ordres mendiants, sont relevées une à une et démontrées fausses par le fait ou par bonnes raisons, sans que la passion furieuse de l'agresseur parvienne à triompher du calme de l'apologiste. La controverse avec les Byzantins et les hérétiques est conçue de même sorte; chacun des

1. *In Boethium de Trinitate*, III.
2. *Summa contra Gentiles*, I, cap. VI.

points débattus est traité démonstrativement : la primauté pontificale, la procession du Saint-Esprit *ab utroque* contre les premiers, — la validité des Sacrements, l'inconsistance substantielle du mal, la résurrection personnelle, la sainteté constante de l'Église, contre les autres. Le *Contra Gentes* et les *Opuscules* nous fournissent là-dessus tout un corps de doctrine tranquillement édifié, — et c'est toujours la même assurance, la même confiance sereine en la bonté de la cause catholique. Mais cette sécurité suppose évidemment la prudence : la vérité triomphera sans violence, à condition toutefois qu'on ne la commette pas dans de louches alliances. Sans quoi, et c'est à peu près la seule crainte exprimée par saint Thomas, mais elle l'est souvent, « l'on donnera à rire aux infidèles ».

De là le souci de laisser les arguments dans leur ordre : au Chantre d'Antioche qui lui proposait à résoudre les objections des Sarrazins et des Arméniens, le Docteur répond[1] qu'avant tout il ne faut pas prendre une position indéfendable, et s'engager par exemple à établir par raisons probantes toutes les vérités de la foi ou même à résoudre évidemment toutes les objections qu'on leur impose : ce que l'on peut, c'est de montrer évidemment qu'elles ne sont pas insolubles. Pareilles précautions dans la réponse aux consultations de Jean de Verceil, général des Frères Prêcheurs[2] : Gardons-nous de mêler les opinions philosophiques aux dogmes de foi. Respect à l'opinion commune des sages, mais respect qui n'emporte pas une adhésion sans condition, due aux seules doctrines révélées. Non moins notable est le souci de partir, dans la discussion, des points accordés par les adversaires présents, *frustra enim videtur auctoritates inducere contra eos qui auctoritatem non accipiunt.* On donnera donc aux mahométans des raisons de philosophie naturelle *cui omnes assentire coguntur*[3]; contre les Averroïstes de la faction de Siger, on préférera les arguments tirés d'Aristote, bien qu'on puisse montrer — ils sont chrétiens — que leurs théories sont incompatibles avec une foi éclairée...

Telle a été la méthode de saint Thomas : accordant au goût du temps tout ce qu'on peut lui accorder sans faute, elle se refuse presque toujours à la polémique et met son principal effort à exclure, par l'établissement calme de la vérité, les erreurs qu'elle combat. Dans la démonstration chaque argument est proportionné à sa valeur, non seulement intrinsèque, mais relative aux adversaires visés. Enfin les bases rationnelles de foi sont délimitées avec exactitude et utilisées dans leur entier. Les résultats furent inappréciables. La scolastique lui dut ses longs triomphes, et elle a contribué, plus que tout le reste, à donner à la philosophie chrétienne ce tempérament robuste qui a survécu à tant de révolutions intellectuelles, à tant de systèmes éphémères. On ne la remplacera pas dans son ensemble : elle a formulé, dans ses termes principaux, l'accord entre les éléments révélés et rationnels, accord qui est le grand problème de la vie supérieure de l'esprit. Ce serait un développement facile que de montrer dans la rupture de cet équilibre la cause de l'erreur des grands philosophes qui ont voulu l'écarter. A gauche le rationalisme, à droite le fidéisme confinent de si près à la vérité, qu'on ne peut guère s'engager hors de la voie tracée par saint Thomas sans s'exposer à des divagations sur ces terrains mouvants. Certes, l'accord de la foi et de la raison avait été magnifiquement

1. *Opuscul. II*, n. 1-21.
2. *Opuscul. IX*, n. 1.
3. *Summa contra Gentiles*, I. cap. II.

réalisé avant notre Docteur, par les Jean Damascène et les Anselme : aucun pourtant de ces grands hommes n'avait dégagé la formule complète où les éléments se balancent en des proportions exactes, s'unissent sans rien sacrifier de leurs droits respectifs. Cette formule, saint Thomas l'a donnée dans son apologétique, et la tradition enseignante de l'Église ne lui a pas marchandé cette gloire : du concile de Trente à celui du Vatican, de S. Pie V à Léon XIII, notre Docteur a personnifié la philosophie chrétienne. Ses contemporains du reste ne s'y étaient pas trompés : moins de quatre ans après sa mort, en juin 1278, le chapitre général des Frères Prêcheurs envoyait deux visiteurs en Angleterre, avec cette significative lettre d'obédience : « *Injungimus districte F. Raymondo de Medulione et F. Johanni Vigorosi... ut cum festinatione vadant in Angliam, inquisituri diligenter super statum fratrum qui in scandalum Ordinis detraxerunt scriptis venerabilis Patris Fratris Thomæ de Aquino... quos culpabiles invenerint puniendi, extra provinciam mittendi et omni officio privandi plenam habeant potestatem*[1]. »

Le langage de ses frères en religion fut celui de toute l'Église. Innombrables sont les représentations du triomphe de saint Thomas sur les hérésies et les erreurs de tous les temps. Dans l'Église dite des Espagnols, à Milan, Tadeo Gaddi a tracé l'une des plus célèbres. Au centre d'un cercle immense formé par les écrivains des deux Testaments, le grand Docteur siège sur un trône majestueux : sous ses pieds on distingue, avec les vieux serpents d'hérésie, Arius et Sabellius, celui qui personnifia le rationalisme des temps nouveaux, Averroès. Et au-dessous de cette apothéose, figurées avec l'art souple et la grâce touchante des préraphaélites, toutes les sciences sacrées forment un double cortège d'honneur à celui qui, réconciliant pour des siècles la théologie avec la philosophie, leur a conquis et gardé le beau nom de sciences religieuses.

De ce trône — dirai-je en finissant, si l'on veut bien me passer l'ambition de cette prosopopée — de ce trône, ô bon Docteur, daignez abaisser les yeux sur nos temps troublés. Voyez l'accord de la raison et de la foi remis en question ou cherché dans le sacrifice d'une des deux puissances. Voyez la méthode critique en histoire, l'idée de développement en philosophie, cet *organon* des recherches scientifiques, adoptées et quasi confisquées par les ennemis de Dieu et de son Église. Apprenez-nous, ô Maître, à prendre leurs armes à nos adversaires. Donnez-nous la justesse d'esprit qui met chaque argument à sa place et chaque chose en son lieu, — la pénétration à laquelle nulle vérité n'échappe, et nulle erreur, — la modération sérieuse des enfants de lumière. Envoyez, députez vers nous cette noble phalange de sciences gracieusement groupées à vos pieds : nous avons besoin de toutes; chacune d'elles trouvera parmi nous un chevalier et un défenseur. Enfin, ô Angélique, inspirez-nous cet esprit de charité qui fasse de tous vos disciples une des milices spirituelles dont vous avez si dignement parlé.

* * *

Sainte Thérèse mourut dans la nuit du 4 au 5 octobre 1582. Dès l'année suivante commence la publication de ses œuvres. Le *Chemin de la Perfection* parut le premier. Cinq ans après la *Vie de la Sainte écrite par elle-même*. La première traduction française est de l'abbé Jean de Brétigny

1. *Chartularium Univ. Paris.*, ed. Denifle, I, p. 566-567.

qui la composa avec le concours des Chartreux de Bourgfontaine. Elle fut imprimée au commencement du XVII^e siècle. Le Père Élysée de Saint-Bernard (1630) et le Père Cyprien de la Nativité (1644) la remanièrent. Toutefois, même remaniée, elle manquait d'agrément littéraire. Arnauld d'Andilly essaya de faire mieux (1670). Son œuvre parut suffisante pendant deux siècles. Elle était bien un peu janséniste, mais elle se lisait agréablement. Toutefois l'auteur s'était permis quelques suppressions regrettables. L'abbé Chanut (1681) fit une œuvre estimable. Mais la vraie traduction se laissait toujours désirer. Enfin en 1852 le Père Marcel Bouix de la Compagnie de Jésus publia sa traduction qui fut un véritable événement hagiographique. Le chiffre des exemplaires de cet ouvrage vendus par la seule maison Lecoffre s'élève aujourd'hui à près de trente mille[1]. On avait enfin une traduction de sainte Térèse, élégante, pieuse, remplie d'onction. C'était bien sainte Térèse que l'on entendait. C'est au moins ce que prétendaient les lecteurs qui ne rapprochaient pas la prose du savant jésuite du texte original, mais ceux qui ont collationné la traduction avec le texte manuscrit ont eu une impression différente. Sainte Térèse était une femme de génie, mais son éducation avait été plus pratique que littéraire. Elle ne songe pas à écrire. Elle exprime sa pensée, ses sentiments, sans recherche aucune. Chateaubriand disait de Saint-Simon qu'il écrivait *à la diable pour la postérité*. Dieu nous garde de parler ainsi de sainte Térèse, mais sûrement sa phrase tantôt longue (moins oratoire que familière), tantôt hachée, coupée de brusques exclamations, tantôt même incorrecte, d'une syntaxe qui obéit à la passion plutôt qu'à la grammaire, sa phrase, dis-je, n'a rien d'académique. Or le Père Marcel Bouix est le plus impeccable écrivain. Il est de ces auteurs dont on a écrit : « Il ne leur manque que des fautes. » En outre le P. Bouix se permet des transpositions, des lacunes, des additions, des paraphrases. Aussi M. Jules Peyré (1904, Lecoffre) a-t-il publié une quinzième édition revue avec soin et augmentée de la *Vie de sainte Térèse* traduite par le P. Bouix. Cette traduction restitue à peu près à la prose térésienne son caractère, son délicieux abandon.

Or ce que M. Peyré a fait pour la *Vie de sainte Térèse*, une religieuse carmélite l'a entrepris pour l'œuvre entière, les deux premiers volumes de ce travail viennent de paraître[2]. Les circonstances étaient favorables. Depuis l'apparition de la traduction du Père Bouix, don Vicente de la Fuente a publié une édition consciencieuse de sainte Térèse. Le public a pu prendre contact immédiat avec le manuscrit de la Sainte dans de belles éditions photolithographiques. Le chanoine Herrero Bayona a publié deux rédactions du *Chemin de la Perfection*... On avait donc de nouveaux et admirables instruments de travail. Seulement qui oserait essayer de reprendre l'œuvre de Brétigny, Elysée, Cyprien, Arnauld, Vincent et Bouix? Il ne suffit pas de savoir l'espagnol pour traduire sainte Térèse, il faut connaître l'espagnol du XVI^e siècle qui n'est pas toujours compris par les Castillans d'aujourd'hui. Il faut être familiarisé avec la mystique; il faut connaître l'œuvre entière de la Sainte avant d'aborder la traduction

1. *Préface de la Vie de sainte Thérèse*... par Marcel Bouix... revue et augmentée par Jules Peyré, p. XIV.

2. *Œuvres complètes de Sainte Térèse de Jésus. Traduction nouvelle, par les Carmélites du premier monastère de Paris avec la collaboration* de M^gr Manuel-Marie Polit, évêque de Cuença (Équateur) ancien supérieur des Carmélites de Quito. Deux beaux volumes in-8 enrichis de portraits et de *fac-simile*. Paris, Retaux, 1907.

d'une partie... Terrible *il faut* qui n'a pas épouvanté une fille en religion de la grande réformatrice. L'amour filial a seul de ces belles audaces. La sainte fille s'est mise à l'œuvre dans le couvent de la paroisse Saint-Jacques à Paris. La stupide brutalité révolutionnaire vint l'interrompre dans son travail qu'elle acheva à l'étranger, dans un faubourg de Bruxelles, à Dorderecht. La pieuse traductrice était bien familiarisée avec la langue espagnole. Elle avait étudié à fond l'œuvre térésienne; elle ne connaissait pas moins notre langue, notre littérature. Dirai-je enfin qu'elle était femme! Il semble qu'une plume féminine seule peut rendre le charme, l'abandon de certaines pages. L'œuvre achevée fut soumise à la révision des compagnes de la traductrice. Dieu qui garde la mémoire de ses saints autant que leurs reliques permit qu'en 1904 passât à Bruxelles un ecclésiastique qui parlait l'espagnol et avait fait son éducation à Saint-Sulpice, et qui en outre était profondément versé dans la littérature térésienne. L'abbé Manuel-Marie Polit, alors chanoine supérieur des carmélites de Quito, aujourd'hui évêque de Cuença (Équateur), fut pressé de revoir l'œuvre que tant de révisions, avaient déjà scrupuleusement étendue, amendée. Il accepta. Il a tout lu, nous dit-il lui-même, tout comparé avec l'original. Cette fois c'est bien sainte Térèse, dans tout le naturel de sa charmante, puissante et sublime nature, elle tout entière; elle avec quelques fragments inédits, peu nombreux, car la curiosité qui s'attache à cette grande vie n'avait presque rien laissé à découvrir; elle enfin présentée au lecteur dans un appareil scientifique qui donne la solution de tous les problèmes de la vie et de l'œuvre térésienne. Aussi espérons-nous que Dieu exaucera le vœu formulé ainsi par Mgr Polit lui-même à la fin de l'Avant-propos (p. XV) : « Que cette nouvelle édition française des œuvres de sainte Térèse vienne donc prendre place dans les familles chrétiennes, dans les couvents, les presbytères et les palais épiscopaux, où la séraphique épouse de Notre-Seigneur compte toujours tant d'admirateurs et de disciples fervents. »

INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE. — ANNÉE 1907-1908

Trente-et-unième année.

THÉOLOGIE

Théologie générale. — M. le chanoine MAISONNEUVE, docteur en théologie, doyen, traitera de la Religion surnaturelle, les mercredi et vendredi, à neuf heures.

Écriture sainte et langues sémitiques. — M. DESNOYERS, licencié en théologie, expliquera les textes relatifs à l'histoire de David, les lundi et jeudi, à neuf heures; et fera son cours d'hébreu, le samedi, à cinq heures trois quarts.

Théologie positive. — M. PORTALIÉ, docteur en théologie, traitera du Progrès du Dogme, les mercredi, vendredi et samedi, à huit heures.

Théologie scolastique. — M. HOURCADE, docteur en théologie, traitera *De Verbo incarnato*, les lundi, mardi et jeudi, à huit heures.

Histoire ecclésiastique. — M. SALTET, docteur en théologie, étudiera l'histoire de l'Église du premier au sixième Concile œcuménique, les mardi et samedi, à dix heures et demie.

Philosophie scolastique. — M. MICHELET, docteur en théologie, étudiera l'Intellectualisme en morale, le lundi, à dix heures et demie.

Droit. — M. BESSON, docteur en théologie, commentera quelques décrets récents du Saint-Siège, le mercredi, à trois heures.

M. CROUZIL, docteur en droit canonique, docteur en droit civil, traitera des lois relatives à l'Assistance publique, le lundi, à trois heures; et étudiera la police du culte, le vendredi, à trois heures.

Philosophie. — M. SAMOUILLAN, docteur ès lettres, expliquera les Auteurs du Programme, le samedi, à neuf heures.

M. BAYLAC, licencié en philosophie, étudiera la Psychologie de saint Thomas, les mardi et samedi, à neuf heures.

Histoire. — Mgr BATIFFOL, docteur ès lettres, étudiera l'histoire de l'Ecclésiologie chez les écrivains grecs au IIIe siècle, le jeudi, à dix heures et demie.

M. SALTET, licencié ès lettres, dirigera des exercices pratiques de critique et de paléographie, le vendredi, à six heures.

LETTRES (cours de Licence).

Littérature grecque. — M. le chanoine VALENTIN, docteur ès lettres, doyen, les mercredi, jeudi et vendredi, à huit heures.

M. DUFRÉCHOU, licencié ès lettres, les jeudi et vendredi, à neuf heures ; le samedi, à huit heures.

Littérature latine. — M. le chanoine DEGERT, docteur ès lettres, le lundi, à huit heures; le mercredi, à neuf heures; le jeudi, à dix heures et demie.

M. DEDIEU, licencié ès lettres, le mardi, à huit heures; le samedi, à cinq heures

Littérature française. — M. le chanoine GIMAZANES, docteur ès lettres, le mardi, à neuf heures.

M. MONBRUN, licencié ès lettres, le lundi, à neuf heures et demie; les mercredi et vendredi, à cinq heures.

Langues vivantes. — M. DE SUPLICY, les mardi et vendredi, à six heures.

SCIENCES (cours de Licence).

Analyse. — M. le chanoine THOMAS, licencié ès sciences, les lundi et samedi, à dix heures; le lundi, à deux heures; le mercredi, à cinq heures; le jeudi, à huit heures.

Mécanique et algèbre. — M. le chanoine DOMEC, licencié ès sciences, les mardi et mercredi, à dix heures; les mardi, vendredi et samedi, à cinq heures.

Physique générale. — M. CARRIÈRE, docteur ès sciences, le lundi, à cinq heures; les mercredi et jeudi, à dix heures; le samedi, à deux heures.

Chimie générale. — M. le chanoine SENDERENS, docteur ès sciences, directeur des études, les lundi et mercredi, à dix heures; le mardi, à huit heures, et à trois heures.

TABLE DES MATIÈRES

ALBERT (E.). — Mar Qiore, l'Eucharistie chez les Nestoriens au VI[e] siècle 77
BATIFFOL (Mgr P.). — Le gnosticisme d'après M. Buonaiuti 165
— Les Martyrologes historiques du moyen âge ... 273
BAYLAC (J.). — Autour de l'Encyclique « Pascendi » 241
DEGERT (A.). — Une œuvre nouvelle de saint Irénée 57
DESNOYERS (L.). — Les papyrus araméens d'Assouan 138, 176
MAHÉ (J.). — La date du commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur saint Jean 41
MAISONNEUVE (L.). — La philosophie religieuse de M. Brunetière ... 2, 29
— Un cardinal philosophe, Mgr Mercier 129
MICHELET (G.). — Contingentisme et apologétique néo-positiviste ... 89
PORTALIÉ (E.). — Qu'est-ce que la foi, d'après M. Mallet 204
SALTET (L.). — Notes de théologie et d'histoire 149, 226
— Les lettres du pape Libère de 357 279
*** — Le Décret du Saint-Office 197

SOUTENANCES DE THÈSES

BIC. — Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament 113
COSTES. — Le traité des Anges de saint Thomas 253

NOTES ET CRITIQUES

AULAGNE. — *La réforme catholique au XVII[e] siècle, dans le diocèse de Limoges* 270
BESSIÈRES. — *Les origines du centre allemand, Congrès catholique de Mayence en 1848* 268
BOUGLÉ. — *Le solidarisme* 122
BOURNE (Mgr). — *A propos de Newman* 80
BOUVIER. — *Henri de Tourville* 56
BRÉHIER. — *L'Église et l'Orient au moyen âge, les croisades* 163
BRÉHIER et DESDEVISES DU DÉZERT. — *Le travail historique* 52
BRUNSCHWICG. — *L'idéalisme contemporain* 25
BUCHE. — *L'abbé Camille Rambaud de Lyon, sa vie, ses œuvres sociales* 53
Bulletin de théologie sur la Pénitence 194
CALVET. — *L'abbé Gustave Morel* 195
CHOUPIN. — *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège* 126
CLERMONT-GANNEAU. — *Nouvelles fouilles à Assouan* 261
Collection (la) des « Grands Philosophes » publiée par M. Piat 236

CROUZIL. — *La liberté d'association, commentaire théorique et pratique de la loi du 1er juillet 1901*..... 127
DHORME. — *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*..... 120
Dogme (le) de la conception miraculeuse du Christ..... 162
DUJARDIN. — *La source du fleuve chrétien*..... 53
DUPIN. — *Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*..... 155
Episcopat (l') français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation.. 55
Études (les) positives et historiques dans la théologie, d'après la « Civiltà Cattolica »..... 230
FAVRE. — *Lacordaire orateur*..... 86
FEUGÈRE. — *Lamennais avant l'« Essai sur l'indifférence », d'après des documents inédits*..... 23
FRANON (E.). — *Les fondements du devoir*..... 49
GARDEIL. — *La crédibilité et l'apologétique*..... 265
GENOUILLAC (de). — *L'Église à l'époque de saint Ignace d'Antioche*.. 294
GIRAUD. — *Anticléricalisme et catholicisme*..... 53
GONDAL. — *Collection « Science et croyance, Études religieuses pour le temps présent »*..... 87
GOYAU. — *Autour du catholicisme social*..... 164
GRANDMAISON (de). — *L'apologétique de saint Thomas*..... 295
HARNACK. — *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (2e éd.)..... 126
HÉBERT. — *Le divin, expériences et hypothèses*..... 50
Idées morales des grands écrivains, section nouvelle de la collection *Science et religion*..... 25
JALAGUIER. — *Théologie chrétienne*..... 271
LECANUET. — *L'Église de France sous la troisième république*..... 83
LEPIN. — *L'origine du quatrième Évangile*..... 192
LESNE. — *La hiérarchie épiscopale.... en Gaule et en Germanie (712-882)*..... 82
MANGENOT. — *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*..... 46
MARTIN. — *Gustave Wasa et la Réforme en Suède*..... 54
Newmanienne (Encore la controverse)..... 186
PASTOR. — *Histoire des papes (quatrième volume)*..... 269
— *Die Reise des Kardinals Luigi d'Aragona durch Deutschland*, etc..... 54
PIAT. — *De la croyance en Dieu*..... 156
POURRAT. — *La théologie sacramentaire. Étude de théologie positive*. 20
PRAT (R. P.). — *Origène, le théologien et l'exégète*..... 48
Quatrième (le) Évangile, réponse de la Commission biblique..... 230
SALTET. — *Les réordinations*..... 232
SAVIO. — *Il papa Zozimo, il concilio di Torino e le origini del primato pontificio*..... 21
Table des matières de la « Revue bénédictine » 1884-1904..... 125
THÉRÈSE (sainte). — *Œuvres complètes*..... 300
THUREAU-DANGIN. — *La renaissance catholique en Angleterre*..... 267
VINCENT. — *Canaan d'après l'exploration récente*..... 291

Le Gérant : V. LECOFFRE.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Rentrée et Messe du Saint-Esprit. — Rentrée exceptionnelle : nous comptons 102 étudiants internes au séminaire universitaire, la majorité venue pour conquérir les licences d'Etat qui les exempteront des vexations gouvernementales, tous pleins d'ardeur.

La retraite de rentrée est prêchée, avec quelle foi et quel cœur, on le devine, par notre collègue M. PORTALIÉ.

Le 12 novembre, à 8 heures, messe du Saint-Esprit : professeurs ecclésiastiques, étudiants, amis du dehors, emplissent la chapelle. Mgr le Recteur célèbre la sainte messe et prononce une allocution sur « la conviction chez le prêtre ». Elle a été imprimée, depuis. Nous en détacherons seulement quelques lignes.

Notre Institut, en ouvrant ce matin, sa trentième année de travail, se sent pressé plus que jamais de la commencer par une prière. Remercions la divine Providence, qui nous convie à remonter paisiblement dans nos chaires et à reprendre nos recherches, à une heure si grave pour l'Église de France, que les plus optimistes parmi nous se demandaient si cette heure ne serait pas celle de la dispersion de notre famille travailleuse. Béni soit donc Dieu qui nous ramène ici ce matin et qui, comme pour nous mieux rassurer, a fait que cette année le nombre de nos étudiants, qui n'avait cessé de grandir depuis huit ans, fût plus élevé qu'il n'avait jamais été depuis la création de l'Institut.

Au milieu des épreuves que nous traversons, Rome a tenu à nous faire entendre sa voix. Interprète souveraine de la doctrine, elle est l'inspiratrice et la tutrice de notre enseignement. Elle est attentive à nos efforts. Par la bouche de Léon XIII et de Pie X, elle nous avait donné des gages particulièrement inoubliables de sa confiance. Elle ne s'en est pas contentée : en septembre dernier, elle a chargé S. E. le Cardinal préfet de la Congrégation des Études, d'exprimer, avec des vœux pour la continuité des directions doctrinales jadis données par Léon XIII, l'estime qu'elle faisait de la discipline intellectuelle du clergé de France. « *Il est beau de voir, dit Son Éminence, combien les cœurs et les esprits du généreux clergé de France sont fermes et unis dans la vérité; et personne n'ignore combien l'œuvre assidue des Instituts catholiques a contribué à ces heureux résultats.* » Pour nous, Messieurs, qui travaillons à cette œuvre depuis des années, et qui bien des fois avons été émus de la voir ignorée du plus grand nombre, ou dénaturée et méconnue par ses adversaires, — car elle en a même parmi nos amis, — notre consolation est grande de la sentir si admirablement comprise et encouragée par Rome, mère et maîtresse de notre foi.

***

MM. d'Adhémar et de Rességuier. — En terminant son allocution de la messe du Saint-Esprit, Mgr le Recteur a prononcé les paroles suivantes :

En terminant, je me reprocherais de ne pas rendre en votre nom à tous, Messieurs les professeurs, un hommage suprême à deux hommes que Dieu a rappelés à lui ces vacances dernières; ils avaient été des fondateurs de cet Institut, dont ils étaient demeurés les administrateurs et les dévoués amis.

J'ai nommé le comte Fernand de Rességuier et le comte Victor d'Adhémar.

Ils appartenaient tous deux à cette société toulousaine qui, il y a trente ans, créa notre œuvre dans un magnifique élan de foi religieuse et patriotique. Ils étaient, eux deux, à la tête de cette société, par leur naissance et par les exceptionnelles qualités de leur esprit et de leur caractère. S'ils avaient vécu en d'autres temps, le premier, diplomate aurait été, par le charme de sa conversation, la parure d'une cour; mais les rois étaient déjà en exil quand il leur fut présenté, à Prague, en sa jeunesse. Le second eût été un parlementaire hors de pair; mais la démocratie était déjà en goût des gens que vous, savez, quand il se présenta à ses suffrages. Royalistes tous deux ils étaient nés, royalistes

ils sont morts, après avoir voué leur vie à une cause dont ils imposaient à tous le respect par leur fidélité même et leur désintéressement absolu.

Ils étaient aussi noblement, aussi purement, aussi profondément catholiques. M. de Rességuier avait un fils et un petit-fils qu'il donna à la Compagnie de Jésus, avec la même gentilhommerie qu'il eût mise, en un autre temps, à les donner à la maison du roi. M. d'Adhémar, et je n'oublierai jamais ce geste de sa dernière année, avait un fils qui se mourait; il était à son chevet, en prière, et ne sachant à quel espoir se prendre, lorsque tout à coup, pensant à saint Pierre dont l'ombre guérissait les malades, il se dit, dans sa foi : « J'écrirai au Vicaire de Jésus-Christ, je lui demanderai une prière pour mon fils... » Il écrivit une lettre désolée, le pape Pie X la reçut, et le Pape lui répondit : quel pape eût mieux compris que Pie X cette grande et chrétienne et paternelle douleur? Mais comme si Dieu avait voulu n'épargner aucune épreuve à son serviteur, son fils mourut, et puis un autre encore mourut, et le père n'a pas survécu à ce brisement de cœur.

* * *

Grands et petits Séminaires. — La date historique du 11 décembre 1906 sonne l'heure d'innombrables ruines autour de nous. Toute notre région catholique, avec toute la France, est en émoi; ce ne sont qu'expulsions d'évêques, fermetures de séminaires, deuils et protestations.

Le 21 décembre au matin, policiers et séquestre envahissent le Grand Séminaire de Toulouse : les directeurs sont expulsés *manu militari*. L'Institut du moins peut offrir à ces dignes prêtres, qui nous furent toujours si dévoués, une hospitalité fraternelle. Le soir du même jour, manifestation émouvante autour de l'Archevêque expulsé de son palais : un de nos professeurs, M. THOMAS, deux de nos étudiants, MM. PINEL et FOURÉS, sont arrêtés avec quarante autres catholiques : M. FOURÉS passe le lendemain en correctionnelle, et est condamné à huit jours de prison (avec sursis).

Le 14 décembre, c'avait été le tour du petit séminaire de l'Esquile. Mgr l'Archevêque, retenu à la cathédrale, avait délégué notre Recteur pour porter aux maîtres et aux élèves l'expression de ses sentiments. Mgr BATIFFOL prononce une brève allocution :

Mes enfants et Messieurs, au nom de notre bon et vénéré archevêque, retenu ce matin par d'autres périls et d'autres détresses, je suis envoyé dans votre maison désolée pour vous dire, non pas une parole d'adieu, mais une parole de réconfort et de vaillance.

Il ne sera pas dit que dans cette maison qui fut une glorieuse maison d'enseignement, et, je puis ajouter, d'éloquence, se sera réalisé ce mot de persécuteur que nous remémorait hier la fête d'une martyre des premiers siècles : « *Cessabunt verba, cum ventum erit ad verbera* : On vous frappera, et vous vous tairez. » Non, Messieurs, nous ne nous tairons pas.

Nous dirons votre attachement à ces vieux murs de l'Esquile. Assurément, ils n'avaient pas été bâtis de nos mains, ni au goût de notre âge, et ce n'était pas leur vétusté qui vous les rendait plus chers et plus vénérables; mais depuis cent années que votre petit séminaire s'y abritait, tant d'âmes s'étaient formées ici, tant de prières y étaient montées à Dieu, tant de vocations sacerdotales y étaient écloses, tant de générosités juvéniles y avaient fait battre tant de cœurs, des maîtres de tant de dignité, de talent, de foi, y avaient professé, tant de souvenirs s'attachaient à tout, — que, en vérité, ces murs avaient, eux aussi, une âme.

Une tradition tenait à eux, vivante, éducatrice, jeune toujours, et aimée, Dieu sait combien, par tous les enfants de tout âge de cette vieille Esquile.

Je n'avais pas eu la joie et l'honneur d'en être; mais j'en ai connu, — et des anciens qui s'honoraient de remonter au temps de M. Isac, — et des jeunes qui étaient mes collaborateurs ou mes élèves de l'Institut. Chez tous c'était la même ferveur, le même amour pour cette petite paroisse sans clocher, la même solidarité tenace. Ils disaient : l'Esquile, comme les polytechniciens disent : l'Ecole! Ils avaient tous quelque chose de son esprit et de sa piété. Ah! Messieurs, comme je comprends votre peine au moment où, pour la dernière fois, vous priez dans cette chapelle, auprès de l'hôte divin qui va partir aussi.

Barbarus has segetes! On pourra la rajeunir et la restaurer, en faire un palais scolaire ou académique! Vous passerez désormais indifférents devant sa porte, qui ne vous accueillera plus. Adieu, adieu, pouvez vous dire, maison que nous avons tant aimée et qui nous devient une étrangère! Du moins, l'âme que nous t'avons connue était bien nôtre, et elle nous demeurera fidèle, car nous l'emportons avec nous!

Ne pleurez pas, mes enfants, mais retenez ceci :

Vous, jeunes gens, qui serez du monde et qui y défendrez haut et ferme la foi de Jésus-Christ, souvenez-vous toujours que vous avez senti aujourd'hui une main ennemie vous faire violence, vous jeter hors de votre séminaire, vous frapper parce que vous étiez catholiques. Et si nous, mes amis, qui étions enfants au temps de la guerre de 1870, nous en avons gardé au fond du cœur une émotion si poignante qu'elle a trempé à jamais notre amour de la France, vous, vous garderez de ce temps de Kulturkampf un amour passionné et invincible de l'Eglise.

Et vous, jeunes clercs, vous que Notre-Seigneur a choisis pour être un jour les prêtres de son Eglise, vous vous souviendrez que, par une sorte de première ordination, le divin Maître vous a fait passer par le baptême de la persécution.

Courage et joie, comme si vous partiez en vacances : ce jour, au regard de Dieu, est plus glorieux que la plus éclatante distribution de prix!

***

Premier de l'an. — Nous vivons au jour le jour, comme au temps de la guerre de 1870, et cette année-ci est aussi l'année terrible. Mgr l'Archevêque, qui n'a plus d'archevêché pour nous recevoir a accueilli, nos vœux avec ceux de tout le clergé dans la sacristie de la cathédrale, le 27 décembre. Nous nous réunissons entre nous dans la salle du cardinal Desprez, le 4 janvier au soir, pour échanger nos vœux, quand même. M. le chanoine MAISONNEUVE s'exprime ainsi au nom de tous :

Monseigneur,

Jamais il ne fut plus opportun de répéter la phrase célèbre : « Nous sommes tristes mais nous sommes fiers », et il n'est pas besoin d'énumérer nos motifs de tristesse, puisque nous ressentons les maux qui la causent; mais nous nous plaisons, au début d'une année si cruelle, à considérer nos raisons de fierté. Nous sommes fiers de cette Église de France à laquelle nous avons l'honneur d'appartenir et qui donne au monde un merveilleux exemple de renoncement et de courage, de soumission vaillante et d'indéfectible fidélité. Nous sommes fiers de nos frères, de ces curés de campagne, opprimés et dépouillés, qui ont su dire comme les Apôtres : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». Mais nous sommes fiers aussi de nos chefs et nous admirons en vous, Monseigneur, la sérénité d'une âme lucide et haute, qui sait attendre dans la paix, prévoir dans la lumière, pourvoir dans la prudence, et qui n'a jamais consenti à désespérer de l'avenir, parce que l'avenir est à Dieu.

Cet état d'esprit intrépide, nous aimons à le retrouver en nos chers étudiants, intéressés, certes, et passionnés par des événements qui ont une si grande importance pour la cause de la vérité, de la liberté et de la justice. Ils sont venus nombreux en cette maison, oserai-je dire que la Faculté de Théologie ne peut se défendre de quelque jalousie en considérant « ces enfants qu'en son sein elle n'a point portés »? Mais ils me pardonneront d'exprimer ce sentiment, puisque aussi bien la jalousie est, prétend-on, un effet inévitable de l'amour.

Sous votre savante et vigilante direction, Monseigneur, tous ici veulent contribuer à réaliser le dessein de l'Apôtre et du Vicaire de Jésus-Christ : « *Instaurare omnia in Christo* ». Tous, maîtres et disciples, quelle que soit la riche variété et l'apparente opposition de leurs recherches et de leurs études, ne reconnaissent qu'un seul Maître, Jésus, « en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science ».

Notre vœu est de continuer avec vous notre œuvre, celle que les Évêques nous ont confiée et que les fidèles attendent de nous, humblement mais pieusement convaincus qu'il n'en est pas de plus nécessaire et de plus féconde pour affermir, enrichir et répandre la foi à laquelle sont promises toutes les victoires.

Aussi, quelque périlleuses que soient les luttes qu'il faudra livrer, quelles que soient les souffrances et les épreuves qu'il faudra subir, quelque désolantes que soient les ruines sur lesquelles il faudra marcher, nous conserverons l'espérance, source de force et de joie.

Et puisque saint Paul a pu demander au païen Aratus une définition de Dieu, vous permettrez à un professeur de théologie d'emprunter à Spinoza une conception de la vie, en l'imprégnant et en l'animant d'esprit chrétien, et d'exprimer les sentiments de nos âmes en affirmant que nous voulons penser, aimer, travailler, souffrir, espérer, vivre enfin, « *sub specie aeternitatis.* »

Mgr le Recteur répond en ces termes :

Je vous remercie, cher monsieur le doyen, des vœux si délicats et si élevés que vous formez pour l'Institut, pour ses étudiants, — plus nombreux que jamais, — pour ses maîtres, pour son Recteur.

A mon tour, messieurs les professeurs, je vous adresse des vœux aussi affectueux que par le passé, mais surtout des vœux intrépides. Je vous remercie de votre si bonne collaboration à l'œuvre supérieure qui nous est ici commune. Vous avez travaillé au succès de vos étudiants, et vous avez travaillé aussi à grandir notre Institut par vos publications. M. Franon nous donnait un volume de conférences prononcées ici même sur *Les fondements du devoir*, qui sont une critique aiguë des pauvres morales naturalistes. M. Crouzil publiait ses cours sur *Le droit d'association*, d'une doctrine prudente, avisée, pratique, et capables de rendre aujourd'hui et mieux encore demain de très grands services. M. Dufréchou publiait un volume, qui fut pour nous tous une aimable, une élégante surprise, sur *Le comte de Gobineau*. M. Saltet, j'imagine pour nous faire attendre plus patiemment le gros in-8° qu'il nous promet sur *les Réordinations*, nous donnait une étude très remarquée sur *le Schisme luciférien*... Merci, messieurs, de comprendre si bien cette part la plus élevée de votre tâche, qui est d'avoir, « avec une foi très confiante, l'intelligence de votre temps et la volonté d'agir sur lui. »

Et vous, mes amis, recevez tous les vœux que je fais pour vous... Est-ce assez faire que de ne penser qu'à vous? Laissez-moi penser à vos familles, mais surtout à vos familles religieuses, aux petits séminaires où vous avez grandi, aux grands séminaires où la vocation vous a conquis, à ces maisons que vous aimiez et qui sont à cette heure décimées... Il y avait une fois dans un petit séminaire un petit séminariste qui ne pouvait pas se consoler d'avoir quitté son village. Ne sachant plus comment le consoler, le bon supérieur le mena au dernier étage de la maison, aussi haut qu'on pouvait monter, et de là il lui montra loin, bien loin, à l'horizon le *fumarel*, comme il disait, la fumée de la maison natale, et cela suffit, parce que c'était toute la poésie du retour, à consoler l'enfant et à lui donner du cœur... Messieurs, ne me demandez pas de vous montrer sur l'horizon désolé la fumée de vos séminaires!

Et cependant courage et joie, mes amis. Je bénis Dieu tous les jours que cette communauté vaillante et jeune, sur laquelle certes a passé un air de gravité que nous ne lui connaissions pas jadis, — la gravité des mauvais jours, — soit une communauté si ardente, si unie, si pieuse, si courageuse, si prête à tout.

Soyons à la hauteur de l'admirable exemple que donne l'Église de France, à cette heure. En 1905, M. Briand, dit-on, écrivait dans l'*Humanité* : « L'Église actuelle est une citadelle endormie; ses remparts sont dégarnis de canons, ses arsenaux sont vides, ses armées dispersées, ses chefs assoupis. Si nous savons nous y prendre, nous tomberons à l'improviste sur cette forteresse sans défense et nous l'enlèverons sans combat, comme les soldats de Mahomet II enlevèrent Byzance. » Aujourd'hui, qui oserait écrire cela de nous?

On escomptait que la citadelle s'effondrerait en une poussière de schismes; nous déconcertons nos adversaires par notre homogénéité. On escomptait que nous capitulerions pour de l'argent; nous avons tout abandonné. On escomptait que les tribunaux nous intimideraient; nous avons été au devant des contraventions... Et pourquoi ne citerais-je pas à l'ordre du jour celui d'entre vous, mes amis, qui, il y a quinze jours exactement, a couché en prison, porté des menottes, et mérité l'honneur d'une condamnation?

Nam et vinctis compassi estis, et rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis, cognoscentes vos habere meliorem et manentem substantiam! Qui donc parle de la sorte? Est-ce Pie X? Non, c'est saint Paul, et dans la voix de saint Paul c'est toute l'histoire ecclésiastique des temps héroïques et féconds.

C'en est fini de la sécurité et du confort des périodes bourgeoises et des clergés rentiers. Faisons de l'histoire, messieurs, de l'histoire héroïque, et faisons-la intrépidement — ou plutôt demandons à Dieu la grâce qu'il faut pour accomplir chacun la tâche quotidienne qu'il nous donne, avec fidélité, avec générosité, avec abandon — et je le répète encore avec joie, — puisque la joie est un don de Dieu aussi.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Réunion épiscopale. — Le lundi 28 janvier, une réunion a lieu dans l'hôtel de l'Institut de NN. EE. les évêques des provinces d'Albi, d'Avignon et de Toulouse, sous la présidence de Mgr l'archevêque de Toulouse, en même temps que semblable réunion se tenait à Paris, à Bordeaux, à Lyon, en vue de signer la déclaration de l'épiscopat relative au projet de bail pour la jouissance des églises. L'avenir nous dira comment cette loyale et pacifique démarche de l'épiscopat sera accueillie par les pouvoirs publics!

Le soir, Mgr de LIGONNÈS, évêque de Rodez, a donné la lecture spirituelle à nos étudiants. Puis, au repas qui a suivi, Mgr GÉLY, évêque de Mende, a commenté la déclaration épiscopale. Merci aux deux vaillants et saints évêques de leurs fortifiantes paroles, dont l'impression sera durable sur nos jeunes gens.

***

Mgr Rougerie, évêque de Pamiers. — Le 26 février, à Pamiers, l'Institut représenté par Mgr Batiffol et MM. Valentin et Senderens, assiste aux touchantes obsèques du bon et docte évêque de Pamiers, que préside Mgr l'archevêque de Toulouse. Nous nous rappelions que le 8 juillet dernier on célébrait à Pamiers le vingt-cinquième anniversaire du sacre de Mgr Rougerie, et qu'à cette occasion M. Senderens prononçait son éloge en quelques mots d'une exceptionnelle compétence, et auxquels nous applaudissions sans nous douter qu'ils se changeraient sitôt en oraison funèbre.

Voici cette brève allocution :

Monseigneur, vous n'avez pas seulement honoré l'Eglise par le mérite de vos labeurs et de vos vertus apostoliques, vous y avez ajouté l'éclat qui rejaillit des découvertes scientifiques. Continuant la magnifique tradition de quelques grands pontifes, d'un Gerbert qui devint le pape Sylvestre II et qui fut le premier savant de son siècle, d'un Grégoire XIII, l'illustre réformateur du calendrier, et de bien d'autres encore, vous avez consacré à la science les rares loisirs que vous laissaient les devoirs et les charges de l'épiscopat. Entre deux courses apostoliques, dans les minutes de répit enlevées aux affaires et aux divers soucis du ministère pastoral, vous alliez demander aux globes aériens, dont vous êtes le si ingénieux inventeur, les secrets de la météorologie, et vous cherchiez à découvrir dans des océans minuscules la marche des courants qui traversent l'immensité des mers. Comme tous les créateurs de nouveaux systèmes, vous avez eu à lutter vous aussi contre les théories universellement admises. Les savants, étonnés de la hardiesse des idées nouvelles, vous opposaient leurs hypothèses; vous avez répondu par des faits. Devant leurs yeux émerveillés, le gulf-stream, les alizés et les contre-alizés, les pressions et les dépressions barométriques, les aurores boréales, sont venues se ranger dans vos appareils à la place précise que les explorateurs et les cartes marines leur avaient assignées. A chaque objection, vous trouviez dans vos globes une expérience qui la détruisait, et plus d'une fois ils vous ont révélé des phénomènes inattendus, incompatibles avec l'ancienne théorie, et qu'une observation rendue plus attentive est venue confirmer. Aujourd'hui, grâce à tant de persévérants efforts, votre œuvre scientifique a conquis droit de cité dans le monde savant. Des météorologistes de marque se lancent résolument dans la voie que vous avez indiquée; ils abandonnent la théorie de la chaleur solaire pour attribuer à une cause dynamique plusieurs des phénomènes des hautes régions de l'atmosphère, et bientôt ils reconnaîtront avec vous que cette cause dynamique n'est autre que la rotation du globe terrestre.

Je vous souhaite, Monseigneur, de voir à brève échéance le triomphe complet de votre œuvre scientifique et d'en jouir de longues années. *Ad multos annos!*

Le saint de Toulouse. — C'est ainsi qu'on nomme déjà, par acclamation populaire, le P. Marie-Antoine, que nous avons accompagné à sa dernière demeure le 10 février dernier. Pouvons-nous oublier que le vénérable religieux était un ami de notre Institut?

L'an passé, le 4 juin, nous l'avions invité à prendre part à la réunion de nos anciens élèves ecclésiastiques : il voulut bien venir, il fut le roi de la fête. Au dessert, il se leva et prononça quelques paroles, qui sont sans doute les dernières qu'il ait prononcées en public, et dont il consentit à rédiger lui-même le texte pour qu'il pût être imprimé. Le voici fidèlement reproduit.

Me voici dans votre cher Institut catholique, en présence d'une triple majesté.

Il est présidé par les Archevêques et Évêques du Midi de la France, il a à sa tête un prélat romain : voilà la majesté de la hiérarchie!

Il a pour élèves, non seulement des clercs qui étudient sur les bancs, mais des prêtres qui tous les jours montent à l'autel pour immoler la sainte Victime : voilà la hiérarchie du sacerdoce!

Il a pour professeurs un choix des plus savants docteurs en toutes les sciences et, en particulier, de la grande science théologique : voilà la majesté scientifique.

En face de toutes ces grandeurs, que devrait faire un pauvre Frère mineur? un trop indigne enfant du *poverello* d'Assise? Se taire et rester dans son néant.

Mais, d'un autre côté, il y a l'obéissance à pratiquer, et M^gr^ le Recteur m'a dit de parler, il faut bien obéir; et encore n'y a-t-il pas le tribut de reconnaissance à payer? M^gr^ le Recteur m'a fait un honneur que je ne mérite pas : celui de participer à votre fête de famille; et cette fête se célèbre dans le vieux monastère de notre séraphique mère sainte Claire; il m'a renouvelé, en m'y invitant, tous les plus pieux, tous les plus doux souvenirs, et aussi toutes les plus douces joies de notre berceau séraphique.

Ce réfectoire me rappelle le si beau miracle du fameux repas de saint François et de sainte Claire, à la Portioncule; ne l'oubliez pas chaque fois que vous venez au réfectoire. Entendez saint François et sainte Claire vous disant ensemble : « L'homme ne vit pas « seulement de pain, mais, comme les séraphins, il doit se nourrir d'amour. »

Vous savez le miracle. Ils étaient assis ensemble à l'humble table de la pauvreté. Le *Benedicite* une fois dit, il s'agissait de manger; mais, avant de manger, tous lèvent ensemble les yeux au ciel, et voilà qu'ils tombent en extase. Le cœur leur échappe; il s'enflamme. Mais quelles flammes! C'était un incendie : on voit toute la Portioncule en feu. Au feu! au feu! s'écrie-t-on de toutes parts; de l'eau! de l'eau! On accourt. O surprise! ô ravissement! ce n'était que le feu du divin amour! Oh! le beau souvenir de votre réfectoire!

Et votre antique chapelle! Oh! quel délicieux souvenir! Là eurent lieu les extases eucharistiques de notre séraphique mère! Ses extases eucharistiques étaient si fréquentes qu'on la représente portant toujours dans sa main et pressant toujours contre son cœur *le ciboire eucharistique.*

Enfin, vos salles de théologie et de sciences littéraires et positives : les mathématiques, la physique, la chimie, dont je vois autour de moi les professeurs émérites; toutes ces salles où vous faites une si incessante et si ardente guerre à l'erreur et où vous défendez si victorieusement les droits de la vérité, me rappellent sainte Claire faisant à la porte de son couvent, en face des Sarrasins qui venaient l'assiéger et le détruire, la prière que saint Thomas a mise en vers et que l'Eglise chante depuis, en face de tous ses ennemis, que, comme sainte Claire, elle renverse et terrasse :

O salutaris hostia,
Bella premunt hostilia,
Da robur, fer auxilium.

N'avais-je pas raison, Monseigneur le Recteur, de dire qu'en m'invitant à venir prendre part à votre fête de famille, dans cet antique couvent de sainte Claire, vous renouveliez toutes les joies de notre berceau séraphique et aviez droit pour vous, Messieurs vos professeurs et tous vos chers élèves, à mes meilleurs sentiments de reconnaissance et à toutes les grâces du Ciel!

***

M. d'Adhémar et l'Institut catholique. — En annonçant la mort de M. le comte d'Adhémar de Cransac, nous rappelions qu'il était des amis les meilleurs de notre Institut de Toulouse. On nous saura gré de reproduire ici les paroles qu'il prononça le 12 juin 1905, au banquet qu'il présidait de nos anciens étudiants.

Vous devez être surpris de me voir à la place où je suis. Que voulez-vous? à l'ancienneté on finit par arriver à tout; et si j'ai le très grand honneur de présider à cette fête, c'est sans doute à la bienveillante désignation de votre Recteur que je le dois, mais surtout à cette circonstance, que je suis l'un de vos plus anciens administrateurs, le seul encore valide peut-être, parmi ceux qui concouraient il y a vingt-cinq ans à la fondation de l'Institut catholique de Toulouse.

Oui, Messieurs, il y a vingt-cinq ans que le gouvernement français, les temps ont bien changé! édictait en faveur de l'enseignement supérieur libre, la loi qui nous permit de naître et d'exister. Malheureusement, il paraît que sous notre climat, vingt-cinq ans, c'est déjà un très grand âge pour une liberté.

Et, en fait, ce qui était notre droit il y a un quart de siècle, est aujourd'hui considéré comme un abus, puisqu'on nous a enlevé une à une toutes les institutions secondaires qui devaient servir à alimenter la nôtre. Le progrès le veut ainsi. Dans une société où l'on a remplacé la notion de justice absolue qui découle de Dieu par ce principe essentiellement moderne que le nombre fait le droit, le droit, naturellement, ne peut plus vivre qu'au jour le jour; et aussi voyons-nous nos législateurs ajouter à tous leurs mérites la charge écrasante de refaire nos codes chaque semaine. — Mais j'oubliais que je n'entends rien à ces choses; et à quoi bon, d'ailleurs, insister ici, Messieurs, puisqu'ici, la politique étant dehors, nous sommes tous d'accord et solidement groupés par nos croyances? Recueillons-nous donc dans notre intimité, jouissons-en, et constatons avec joie que notre Institut subsiste encore.

Oui, malgré les mutilations qu'elle a subies, notre œuvre est loin d'avoir perdu toute sa sève. Car si la jeunesse catholique laïque ne vient plus, comme autrefois, compléter ses études dans cette école, notre jeune clergé, représenté ici par une brillante élite, nous venge et nous console autant qu'il est en lui de nos déceptions.

A coup sûr, Messieurs, vous avez trop bien montré déjà qui vous êtes pour qu'on puisse douter de votre force et du rôle qu'elle joue et jouera au milieu des luttes auxquelles le présent nous condamne, soit dans la vie publique, soit dans le domaine des idées.

Adressons donc un hommage de reconnaissance à nos Evêques fondateurs, à leurs héritiers dans l'épiscopat et à tous ceux qui les ont secondés généreusement de leurs bienfaits, et puis, Messieurs, comme il convient entre gens qui poursuivent uniquement le bien, pour le bien, sans rechercher aucune louange, songeons à l'avenir et préparons-le.

Ce n'est point à moi, Messieurs, qu'il appartient de parler ainsi; je le sais, et vous m'en voudriez si je ne m'inclinais ici devant l'autorité vigilante de Monseigneur l'Archevêque de Toulouse, qui représente si dignement au milieu de nous tout l'épiscopat de notre région. Je voulais seulement faire ressortir le sentiment de solidarité qui nous unit tous étroitement autour de l'œuvre commune; affirmer l'amour et le dévouement que nous avons pour notre maison, pour ce foyer où nos intelligences se réchauffent et s'éclairent, et manifester aussi nos volontés d'hommes et de citoyens qui prétendent conserver ce qu'ils ont fait et ce qui leur appartient.

Notre Institut est nécessaire. Nous le savons aujourd'hui mieux qu'autrefois, Messieurs, parce que nous pouvons apprécier maintenant l'étendue des services qu'il rend chaque jour. Nous vivons, en effet, dans un temps où la foi est peut-être plus en péril dans les esprits que dans les cœurs; où elle est combattue plus encore par les sophismes de la pensée que par les passions.

On avait trop tardé à le comprendre dans notre pays. Les études religieuses, en France, avouons-le sans détour, étaient depuis longtemps demeurées en retard par rapport aux progrès de la science contemporaine. Une réforme dans l'enseignement ecclésiastique était indispensable. On l'a faite; elle a aussitôt porté ses fruits, et vous savez mieux que moi ce qui a été déjà réalisé dans les Séminaires.

Mais il fallait un centre d'où sortît, toute préparée, la matière de l'enseignement nouveau; un centre d'activité et de travail qui pût tenir sans trêve la science catholique au courant et au niveau très élevé de la critique profane.

C'est là le but que l'Eglise s'est proposé par la fondation de nos Instituts.

Quoi d'étonnant, Messieurs! L'Eglise vivante et en marche, renouvelle sans cesse ses moyens d'action sur le monde à mesure que les siècles avancent. Et ce que disait un

jour le R. P. Caussette en parlant de la France peut se dire de l'Église, à bien plus juste titre encore : « Elle recommence toujours. » Oui, Messieurs, l'Église recommence toujours; sans se lasser jamais, elle bâtit et rebâtit des œuvres; et, suivant les besoins des temps, elle sait leur donner la forme qui convient le mieux pour préserver à la fois l'intégrité de sa doctrine ou la faire s'épanouir sous des aspects nouveaux.

Or, Messieurs, n'est-il pas vrai que le mouvement scientifique de notre époque, admirable sinon par ses tendances, du moins par ses découvertes, méritait que l'enseignement chrétien se mêlât, s'initiât aux progrès réalisés? Et dans ces conditions, quelle était la tâche qui s'imposait à lui? Ce n'était point, à coup sûr, de combattre la science lorsqu'elle faisait de véritables et utiles conquêtes, mais de la suivre au contraire, que dis-je? d'arriver à la posséder mieux que personne et de se servir de ses merveilleux résultats, de ses procédés pour creuser à nouveau, si besoin était, les nombreux problèmes qui, sans toucher au dogme, intéressent la religion et son histoire.

Cette œuvre a été accomplie dans ces derniers temps; et dès aujourd'hui l'on peut dire que l'immense effort tenté dans ce sens a tourné à l'avantage de l'apologétique chrétienne. Et ici même, vous le savez, Messieurs, nous pouvons nous enorgueillir du rôle qu'a joué notre Institut dans cette entreprise. Il rayonne, il parle, il publie des livres qui étendent au dehors son influence, et sait aussi, se montrant souvent hospitalier, ajouter habilement à sa propre renommée celle des hôtes illustres qui lui font l'honneur de le visiter.

L'enseignement supérieur catholique a réussi d'autant mieux à marquer sa place dans la mêlée des intelligences qu'il s'est montré plus accessible, plus ouvert aux idées d'autrui, et, qu'adoucissant les mœurs de la polémique, il a rendu plus faciles et plus féconds ses rapports avec la critique adverse.

Nous avons eu le bonheur de voir des hommes de bonne foi, qui venant du côté de la science, se sont mis en marche vers nous sur les *chemins de la croyance*. Il fallait que, venant du côté de la croyance, des hommes de bonne foi allassent à leur tour sur les chemins de la science. Ainsi se sont opérées des rencontres qui peuvent avoir les plus heureuses conséquences, parce qu'on s'est abordé de part et d'autre sans hostilité préconçue, et que, se connaissant mieux maintenant, au lieu de se combattre, on échange des idées. Il n'y a pas de vérité contre la vérité, pourquoi dès lors redouter les contacts dont je parle? Voyez, au contraire, par un exemple qui résumera ma pensée et aussi la vôtre, je l'espère, de quel profit peut être la pénétration réciproque de la science et de la théologie. Voici un homme d'une grande portée d'esprit, un écrivain, mais par-dessus tout un penseur, dont le nom restera dans l'histoire intellectuelle de notre pays, parce qu'à lui seul il a certainement, sinon arrêté, du moins entravé par ses résistances et son exemple de très puissants courants d'opinion.

M. Brunetière, que je n'avais pas besoin de nommer, car vous l'aviez tous reconnu, s'est toujours donné pour un disciple de Comte. Dès sa jeunesse il était positiviste. Il l'est encore à sa manière; mais il a dû faire bien du chemin, cependant, pour arriver de son point de départ aux idées qu'il professe aujourd'hui, et je soupçonne Pascal et aussi Bossuet, qui n'étaient certes pas positivistes, d'avoir dès longtemps préparé en lui la noble évolution dont nous sommes les témoins.

Comment s'est opérée cette transformation? Je l'ignore. Faut-il en trouver l'histoire discrète ou la justification logique dans ces pages d'un extraordinaire intérêt où le grand critique vient de nous apprendre ces choses très nouvelles pour nos esprits, à savoir que le positivisme de Comte, par exemple, était le vrai moyen, le seul légitime d'arriver à la métaphysique, et que son « Inconnaissable » devait être identifié avec ce que les philosophes et les théologiens ont coutume d'appeler l'absolu? Je le veux bien. Toujours est-il que dans le beau livre encore inachevé auquel je fais allusion, M. Brunetière, exerçant son « droit de dégager d'un système l'âme de vérité qu'il pouvait contenir », fait aujourd'hui tourner le positivisme exactement en sens contraire des prévisions de son inventeur, et « utilise » la méthode même et l'esprit de la science expérimentale à la défense de la croyance et du christianisme que Comte avait voulu détruire.

Ayons donc soin, de notre côté, de ne pas médire trop vite de la science et de ses méthodes. Ce n'est pas en dogmatisant que l'on fera accepter le dogme à celui qui ne croit point. Celui-là n'a que sa raison pour nous entendre, et c'est à elle qu'il faut s'adresser, avec des arguments qui la puissent atteindre sur son propre terrain. Mais pour cela il faut savoir.

Aussi, Messieurs, vous dirai-je en terminant, ce mot que je crois juste : c'est que les catholiques savants seront peut-être en ce siècle les plus utiles et les meilleurs apôtres de la foi. C'est pourquoi, levant mon verre, je porte un toast à l'avenir de l'Institut catholique de Toulouse, à ses élèves, à ses maîtres, au Recteur éminent qui le dirige, aux Evêques qui le protègent et l'inspirent.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

A l'archevêché d'Auch. — La mort de Mgr ENARD, archevêque d'Auch depuis le 21 février 1906, a été un deuil sincère pour tous ceux d'entre nous qui avaient appris à connaître et à aimer, à Cahors, ce bon lorrain de la marche de Lorraine, si cordial, si ouvert aux choses de l'esprit. Nul de nous n'a oublié de quelle sympathie il avait entouré notre œuvre depuis dix ans. Quand il quitta Cahors, et combien cette séparation lui coûta! il nous dit avec mélancolie combien il était touché de nos vœux et comptait sur nos prières. « Je vous prie de me conserver votre affection d'autrefois, nous écrivait-il. Comptez que je reste le très attaché de l'Institut et de ses maîtres. » Ses jours, hélas! étaient comptés, et ces jours furent douloureux autant au corps qu'au cœur du vaillant archevêque. A ses obsèques, Mgr l'archevêque d'Albi a dit avec émotion les regrets profonds du clergé et aussi bien de tous ceux qui aimaient en Mgr ENARD l'esprit « gallo-romain » dont il était un si brillant, un si sympathique représentant.

Mgr RICARD, évêque d'Angoulême, va prendre à Auch la place laissée vide par Mgr ENARD. Nous croirons retrouver le Cardinal Bourret en la personne d'un prélat formé par lui. Comme nous nous étions enhardis à le lui dire, Mgr RICARD nous a répondu : « Cher Monseigneur, vous me voyez avec les yeux indulgents de votre cœur. Certes non, ce n'est pas le cardinal qui vous revient : je ne suis que *magni nominis umbra!* Mais ce sera le même cœur avec la même sollicitude pour votre œuvre si importante, plus importante que jamais maintenant ».

***

Nos conférences d'hiver. — La clientèle de nos conférences du jeudi s'est retrouvée cet hiver plus assidue et plus nombreuse encore que les années dernières; de l'aveu de tous, la série a été exceptionnellement brillante.

10 janvier : Mgr BATIFFOL, *L'Église de France sous la troisième république et son historien, le P. Lecanuet.*
17 janvier : M. MAGNIER, *Sainte Thérèse à l'occasion d'une œuvre récente.*
24 janvier : M. AURIOL, *Le paysage chez Fra Angelico.*
27 et 31 janvier : M. SUAU, *La psychologie de l'irréligion.*
17 février : M. PRAVIEL, *Mistral.*
21 février : M. VALENTIN, *Huysmans et les foules de Lourdes.*
28 février : M. MALVY, *La situation religieuse en Russie.*
3 mars : M. VOLPETTE, *Les jardins ouvriers de Saint-Étienne.*
10 mars : M. PORTALIÉ, *La doctrine de M. Fogazzaro.*
14 mars : M. d'ANTIN DE VAILLAC, *Madame Louise de France.*
21 mars : M. GILLET, *Rembrandt.*

Nos cours pour les jeunes filles et les dames en sont à leur neuvième année de succès, et ne demandent qu'à continuer. M. MAISONNEUVE traita en janvier et février des philosophes catholiques, Maistre, Bonald, Lamennais; M. FRANON, en février et mars, des problèmes généraux de l'histoire des religions.

***

Nos professeurs. — M. le chanoine DEGERT a été couronné (prix Pujol, de 1.000 francs) par l'Académie des Jeux Floraux pour un mémoire sur le poète Maynard.

Devant la même Académie toulousaine, M. le chanoine VALENTIN a prononcé l'éloge funèbre de Mgr GOUX, évêque de Versailles.

M. le chanoine MAISONNEUVE a été élu membre de l'Académie toulousaine des Sciences.

***

Thèse de théologie. — Nous reproduisons l'appréciation qui suit du P. A. DURAND (*Revue pratique d'Apologétique*, 1er mai 1907).

L'émoi du public catholique a été grand, quand M. Loisy est venu lui dire récemment qu'en qualité d'historien, il pensait devoir expliquer de la manière que l'on sait les origines de la croyance chrétienne en la divinité de Jésus-Christ. Les réfutations ne se firent pas attendre. Elles tendaient à faire voir que, somme toute et malgré des différences tenant au point de vue et à la manière du quatrième évangéliste, le Christ de saint Jean rejoignait historiquement le Christ des autres évangiles. Une des meilleures études sur ce sujet fut l'ouvrage de M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques* (1904).

A côté de cet ouvrage, dont l'éloge n'est plus à faire, et qui a sa place marquée dans toute bibliothèque de grand séminaire, on mettra utilement la thèse que M. J. MAILHET a soutenue, en juin 1905 à l'Institut Catholique de Toulouse, pour le doctorat en théologie. Elle vient d'être publiée par le nouveau docteur, sous le titre de *Jésus, Fils de Dieu d'après les Évangiles* (Paris, Chernoviz, 1906). Moins documentée que l'ouvrage précédent, de ton et d'allures plus scolastiques, l'étude de M. MAILHET est conduite d'après la même méthode, s'alimente aux mêmes sources et aboutit à des conclusions identiques. Il est juste d'ajouter qu'elle couvre un champ plus vaste, puisqu'elle s'étend encore au quatrième Evangile, sans parler d'un appendice sur le sens attaché au titre de Fils de Dieu dans l'Ancien Testament (p. 195-219). Le lecteur regrettera sans doute qu'on ait utilisé ici saint Jean, sans avoir établi, au préalable, le caractère historique de son texte. D'autant plus que M. MAILHET insiste sur les différences profondes qui le séparent des évangiles synoptiques. « En abordant le quatrième Évangile, écrit-il, nous entrons dans un monde où la lumière voilée et discrète des synoptiques se découvre et brille avec éclat. L'auteur arrête d'abord son regard sur le Christ théologique; c'est nous avertir que le Christ de l'histoire se révèlera à nos yeux, non plus seulement sous les humbles dehors de sa vie terrestre, mais avec la gloire qui convient au Fils unique du Père » (p. 143). M. MAILHET entend différer de l'abbé Loisy, sa thèse veut être une réfutation des « petits livres »; et il en diffère en effet tant

par son exégèse que par ses conclusions; malgré tout, son adversaire aurait le droit de lui demander ce qu'il entend par le « Christ de l'histoire »; surtout de lui faire préciser si le Christ historique a réellement manifesté, pendant sa vie terrestre, « la gloire qui convient au Fils unique du Père ». Je reconnais que les formules de « Christ de la foi » et « Christ de l'histoire » sont susceptibles d'un sens acceptable, mais il y en a un autre; il eût fallu dire en quoi diffèrent les deux conceptions, ce qui ne saurait se faire qu'en définissant l'attitude du quatrième Évangile vis-à-vis des Synoptiques. M. Loisy pourrait contester aussi l'exactitude du jugement sommaire, formulé, p. IX, sur la valeur des sources où l'on puise pour écrire une histoire de Jésus.

Je cite : « L'historicité des Synoptiques étant aujourd'hui hors de doute, leur témoignage reçoit de ce chef une valeur d'autant plus grande que la critique l'avait davantage contestée. L'utilisation du quatrième Évangile est plus délicate. Cependant, la critique la plus exigeante ne refuse pas de reconnaître en lui une tradition véritable. Faire appel à son témoignage est donc légitime et ne peut nous être reproché par aucun juge impartial. » Je crains qu'on ne confonde ici l'authenticité des Évangiles avec leur caractère historique. En ce qui concerne la valeur historique du récit évangélique, l'école à laquelle appartient M. Loisy ne met qu'une différence de degrés entre les Synoptiques et saint Jean. Quant au quatrième Évangile, M. Harnack se charge de faire tenir sur une carte de visite les renseignements historiques qu'il nous fournit et qui ne figurent pas dans les Synoptiques. M. Loisy va plus loin encore : les éléments historiques de saint Jean appartiennent à la tradition des Synoptiques, seulement le quatrième évangéliste les a interprétés symboliquement. Dans ces conditions, on peut se demander si M. MAILHET n'entre pas trop aisément de plain pied dans son sujet. A mon sens, ce manque de méthode affaiblit notablement la portée apologétique de sa thèse.

L'auteur a raison de distinguer, d'un bout à l'autre de son étude, les témoignages donnés au Christ, par ses amis et ses ennemis, de ceux qu'il se donne lui-même. Ce sont la deux séries de textes qui demandent à être appréciés différemment. Cette distinction domine toutes les conclusions. Voici à quoi elles reviennent. « Le titre de Fils de Dieu » donné [dans les Synoptiques] au Christ historique ne dépasse pas la reconnaissance de sa messianité. Seule la confession de saint Pierre fait pressentir entre la qualité de Christ et celle de Fils de Dieu un rapport nouveau, insoupçonné des autres témoins » (p. 90). Le témoignage que Jésus se rend à lui-même va beaucoup plus loin, même dans les Synoptiques : « Ce témoignage examiné sans autre préoccupation que celle de lui découvrir son sens naturel, ne permet pas de s'arrêter à la messianité, qui n'était en définitive qu'une forme de l'activité extérieure du Sauveur. Dans la pensée de Jésus, le Fils est autre chose que le fondateur du royaume de Dieu; il tient au Père par une relation plus étroite que celle d'une mission reçue. Cette relation est manifestée, plus par le rang où elle place le Christ, que par sa nature même, que, dans les Synoptiques, Jésus ne définit pas » (p. 139). C'est dans le quatrième Évangile que le Christ dit expressément, pleinement, ce qu'il entend signifier quand il s'appelle le Fils de Dieu. En joignant son texte à celui des trois premiers, l'auteur établit à l'encontre de M. Harnack et de M. Loisy les points suivants, qui représentent les conclusions de toute son étude : 1° La conscience filiale de Jésus n'était pas le sentiment d'une union morale avec Dieu. — 2° L'Évangile ne nous auto-

rise pas à conclure que la conscience filiale ait produit peu à peu dans le Christ la conscience messianique. — 3° Il n'y a pas identité entre la conscience filiale et la conscience messianique du Christ, et la conscience filiale est indépendante de l'idée du royaume. — 4° Jésus demande dans l'Évangile, la foi en sa personne, et non pas seulement la foi en son message. — 5° La christologie est réellement sortie de l'enseignement du Christ, et elle a pour base historique l'affirmation, par Jésus, de sa relation filiale avec Dieu. — 6° La foi au Messie ne fut pas, même pour le monde Juif, le germe d'où sortit la foi à la divinité du Sauveur.

S'il en est ainsi, et nous en convenons volontiers, si la christologie orthodoxe se fonde réellement sur l'enseignement donné par Jésus en personne, on a quelque peine à comprendre que l'expression de Fils de Dieu soit restée dans les Synoptiques dans un jour aussi discret que la plupart des exégètes modernes le disent. A deux reprises, dans le quatrième Évangile, les Juifs veulent mettre à mort Jésus-Christ, parce qu'il se dit le propre Fils de Dieu; et ils ont si bien compris que ses prétentions vont au delà d'une simple filiation adoptive qu'ils l'accusent de blasphémer, de se faire l'égal de Dieu. M. Loisy n'a pas de peine à concilier les trois premiers Evangiles avec le quatrième, il n'admet pas que Jésus ait en réalité tenu aux Juifs d'alors le langage que saint Jean lui prête; ce sont des propos du Christ-Église à l'adresse des contemporains de l'évangéliste. Dans l'hypothèse traditionnelle du caractère historique du quatrième Évangile, il est plus difficile de faire voir que tant de lumière et tant d'obscurité ait pu accompagner l'enseignement de Jésus. Pour ma part, je trouve excessive la méthode de ceux qui semblent s'être fait une loi de réduire le plus possible la portée des évangiles synoptiques, en ce qui concerne la divinité du Christ. Pour ne citer ici qu'un seul de ces passages, la question de Caïphe adjurant Jésus de dire s'il est le Christ Fils de Dieu (le Fils du Béni, comme dit saint Marc), va manifestement au delà du sens que les foules attachaient peut-être à ce terme en n'y voyant qu'un synonyme de Messie. Ce que le Grand Prêtre veut faire avouer au prévenu, c'est d'avoir dit qu'il était le Fils de Dieu au sens que ses adversaires lui reprochent dans saint Jean. L'aveu désiré : Vous le dites, je le suis, est à peine tombé des lèvres de Jésus, que Caïphe crie au blasphème, déchire ses vêtements, déclare que rien n'empêche plus de condamner à mort celui qui vient de parler de la sorte. Le lecteur sent aussi bien que le sanhédrin, que Jésus revendique quelque chose de plus que la dignité messianique.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Conseil de NN. SS. les Évêques. — Le bureau du Conseil de NN. SS. les Evêques fondateurs de l'Institut, lequel est composé des trois métropolitains de Toulouse, d'Albi et d'Auch, s'est réuni, comme il fait tous les ans en juin, pour arrêter les mesures administratives concernant l'exercice prochain. Du rapport adressé par NN. SS. de Toulouse, d'Albi et d'Auch à leurs vénérés collègues, le passage suivant a été publié avec la permission de qui de droit :

« Ces questions techniques résolues, V. G. pensera avec nous qu'il n'est pas inutile, sans que cela fût nécessaire, de redire l'importance que nous attachons tous à l'œuvre de l'Institut, — et d'emprunter à S. S. Pie X l'expression la plus autorisée des vues qui nous sont communes.

« Car, ainsi que le disait le Souverain Pontife dans sa lettre (6 mai 1907) à S. E. le Cardinal-Archevêque de Paris, nous entendons soutenir, malgré les difficultés des temps, l'œuvre de l'enseignement supérieur et notre Institut catholique, en le mettant « au rang des choses qui à tout prix doivent être maintenues ».

« Cet Institut, ajouterons-nous encore avec le Souverain Pontife, nous l'avons soutenu jusqu'ici, nous le soutiendrons encore, et nous nous appliquerons à « le perfectionner comme l'exige la défense de la religion ».

« Nous n'oublierons pas l'intérêt de premier ordre que Pie X attache à l'enseignement supérieur de la théologie, et à ce que « le plus grand nombre possible de jeunes clercs y viennent étudier à fond la philosophie et les sciences sacrées », entendant par philosophie la philosophie telle qu'elle a été prescrite par Léon XIII dans l'encyclique *Æterni Patris*, et nous réjouissant d'avoir vu cette philosophie, dans une controverse récente, défendue par nos professeurs et leur *Bulletin* avec une fermeté qui a été très remarquée.

« Ce nous est un motif de plus d'espérer que, quels que soient nos besoins immédiats en fait de grades universitaires, — nous répondrons au vœu du Souverain Pontife en faveur des sciences sacrées. »

***

Clôture des cours. — Mgr l'Archevêque de Toulouse a présidé le 28 juin, à l'Institut catholique, la cérémonie de clôture et la remise à six nouveaux docteurs en théologie de leur diplôme.

Dans une brève allocution, pleine de conviction et de bonté, Mgr l'Archevêque a adressé des conseils bien actuels à ces jeunes docteurs et à tous leurs condisciples.

« Je suis heureux, leur a-t-il dit, de venir couronner l'année scolaire par la remise des diplômes que vous avez conquis, et d'achever avec vous cette série de jours de travail par une prière. Je remercie Dieu, avec vous, des grâces qu'il vous a accordées au cours de cette année, et je lui demande de vous garder dans l'esprit dont vous avez fait preuve et qui a été pour vos vénérés maîtres un sujet de consolation.

« Vous entrez en vacances, mais n'oubliez pas que le prêtre se repose en changeant de travail, non en se croisant les bras. Vous travaillerez donc encore, et pour apprendre, surtout par le travail des vacances, à travailler toujours. Vous, surtout, mes chers enfants, pour qui l'étude a été une vocation particulière, vous vous fortifierez dans l'esprit de cette vocation. Vous avez été appelés à vous instruire plus à fond, non pour un

avantage égoïste, mais pour mieux enseigner à votre tour. A tous les prêtres, il a été dit : *Ite, docete omnes.* A vous cette parole s'adresse doublement.

« On attend de vous une doctrine plus forte, plus sûre. Passez donc votre science au crible, non pas de votre esprit seulement, mais de l'esprit ecclésiastique.

« Votre formation nous est une garantie que vous saurez éviter les indépendances fatales, les témérités, les imprudences, qui procéderaient d'un sens propre indiscipliné, d'un pli fâcheux contracté inconsidérément et mal corrigé. Une foulure quand on est jeune peut rendre boiteux pour toute la vie.

« Soyez prudents et donc soyez humbles. Aimez qu'on vous conseille, qu'on vous avertisse, qu'on vous éclaire, et si vous êtes de ceux qui savent davantage, qu'on le reconnaisse à ce trait que vous serez les plus dociles : *docilis* et *docibilis*, c'est tout un.

« Vos maîtres, ici, vous ont montré la bonne et droite voie. Je n'ai pas de diplômes à leur conférer, comme à vous : je suis heureux du moins de pouvoir leur rendre un témoignage, que vous leur rendez, qu'on leur rend partout, c'est qu'ils sont au premier rang dans la défense de la vérité, et qu'ils ont bien mérité de l'église.

« Imitez-les, mes chers enfants. Pratiquez comme eux la règle d'or qui est celle de quiconque veut vraiment sentir avec l'Église : « *Sublato proprio judicio, tenendus est semper paratus promptusque animus ad obediendum Ecclesiæ.* »

« Dans un temps troublé par tant d'erreurs, comme est le temps où nous vivons, cette règle est fondamentale et doit être préalable à tout travail.

« Enfin, pour retremper tout courage, toute rectitude, demandez à Dieu de l'aimer dans ce qui doit tous les jours davantage vous rapprocher de lui, la prière, la méditation, le saint sacrifice. Ah ! que votre âme ne soit pas de celles qui vont se vidant de Dieu, au contraire. Ayez horreur du vide, je veux dire de l'amoindrissement du surnaturel en vous.

« Vous aurez appris à vivre plus haut par l'étude, à voir plus loin, à monter sans vertige vers les sommets de la doctrine. Vous seriez bien à plaindre si dans cette ascension vous ne découvriez pas le prix de la Sainteté, et que la Vérité est toujours incomplète sans elle. »

***

Examens et prix. — La faculté de théologie a reçu docteurs, cette session de juin :

MM. COSTES (Rodez) et BURGALAT (Toulouse), *cum magna laude;* MM. NOUVIALE (Rodez), GÉLAS (Auch), FLOTTES (Rodez), ANTÉRIEU (Rodez), MESTRE (Toulouse), *cum laude.*

Ont été reçus à l'examen de licence en théologie : MM. SIGALA (Périgueux) et CRAMPES (Albi), *cum magna laude;* MM. LAFFITTE (Pamiers), SENGÉS (Toulouse), ALIBERT (Carcasonne), BAÏSSE (Albi), *cum laude;* M. RIVIÈRE (Agen), BOUFFARTIGUES (Toulouse).

Le prix Duilhé de Saint-Projet a été décerné à M. COSTES (Rodez).

Le prix offert par les anciens élèves de l'Institut, à M. SAINT-PIERRE (Bayonne) pour les lettres, à M. SILHOUETTE (Bayonne) pour les sciences.

Ont été reçus à l'examen de licence ès lettres : MM. LALANNE (Aire), LARRIBÈRE (Tarbes), PRÉVOT (Agen), PRUNET (Montauban), RAYNAUD (Carcassonne), CABOS (Auch), PECH (Pamiers), JOLIVET (Auch), SABRIÉ (Cahors) GRATIO (Rodez), CAROL (Pamiers), ROQUES (Albi), SAINT-GERMAIN (Tulle), MAURIÉS (Albi).

Ont été reçus aux examens pour les certificats scientifiques : MM. GABARRA (Aire), *physique et math. générales;* CANGUILHEM (Bayonne), *astronomie;* GINESTET (Rodez), mention bien, et PRIVAT (Rodez), *math. générales;* FABRE (Albi) et SÉGUY (Toulouse), mention assez bien, *chimie;* CAPDEVILLE (Toulouse), mention bien, *analyse;* CAPDEVILLE, mention bien, MAZERÉ (Montauban), AGASSE (Toulouse), *mécanique.*

***

Grands séminaires. — M. COSTES, docteur en théologie, élève sortant de notre Institut, est nommé professeur de dogme au grand séminaire d'Agen.

M. RICARD, docteur en théologie, ancien élève de notre Institut, est nommé professeur de dogme au grand séminaire de Toulouse.

Ces deux nominations portent à *vingt et un* le nombre de nos anciens élèves actuellement enseignant dans les grands séminaires du Midi : MM. Beauclou, Michelet, Mailhet, Ricard, à *Toulouse;* — MM. Maurel, Foissac, Bessières, à *Cahors*; — MM. Annat, Candau, Camy, à *Bayonne;* — MM. Laurence et Pène, à *Tarbes;* — MM. Sarrazy et Costes, à *Agen;* — MM. Bouissières, à *Montauban;* Rivière, à *Albi;* Solanet, à *Mende;* Lalaguë, à *Auch;* Pouysségur, à *Aire;* Abdon, à *Périgueux;* enfin M. Vidal, à *Nice.*

***

Concours des petits séminaires. — Pour la neuvième année, l'Institut a ouvert le concours entre les petits séminaires du Sud-Ouest. Mais comme après une bataille on se compte, nous avons fait l'appel des survivants : vaillantes maisons, toujours les mêmes, encore que déménagées, débaptisées, campées Dieu sait où! Il y a eu des morts, qui n'ont pas répondu : Présent! Que de bonnes et courageuses réponses nous avons reçues! Puis, au jour venu, les devoirs sont arrivés à tire-d'aile, et voici comment ils se sont classés :

Instruction religieuse : J.-B. BERRUET, Larressore (= Urt);
Dissertation philosophique : P. BALITRAND, Montfaucon (= Gourdon);
Discours français : J. BERNARD, Moissac;
Philosophie-Mathématiques : L. AMBROISE, Oloron (= Nay);
Philosophie-Sciences : P. MALATERRE, Valence d'Albi;
Sciences premières C et D : J. GAUZIT, Saint-Joseph de Rodez;
Seconde, thème latin : M. LÈVET, Montfaucon;
Seconde, version latine : J. ARRIBE, Oloron.

Larressore vient en tête, comme par le passé, avec dix nominations, dont une médaille; puis Montfaucon, avec sept nominations, dont deux médailles; Valence, sept nominations, dont une médaille; Oloron, six nominations, dont deux médailles; Saint-Joseph de Rodez, quatre nominations, dont une médaille; Sainte-Marie d'Albi, Sainte-Gracieuse de Carcassonne, Belmont, chacun trois nominations; Saint-Caprais d'Agen, Notre-Dame de Dax, Saint-Pierre de Rodez uni à Espalion, chacun deux nominations; Moissac, Pamiers, Perpignan, chacun une.

***

Pour Duns Scot. — Notre Faculté de théologie s'est de grand cœur associée à la supplique adressée au Saint-Siège par la Faculté de théologie de Paris. Voici le texte de la supplique adressée par nous, et que, à la suite de Mgr l'archevêque de Toulouse, NN. SS. les archevêques et évêques du Sud-Ouest, ont bien voulu appuyer de leur signature et de leur vœu.

Sacræ Theologiæ studium, olim a Gregorio Papa IX Tolosæ institutum, nuper vero a Leone Papa XIII instauratum, B. M. Virginis immaculatæ gloriam tueri atque augere semper in votis habuit. Inter plura constantissimæ hujus devotionis indicia, illud erit præcipue memorandum, quod anno Domini 1315, Universitate Tolosana jubente, disputatio apud nos habita fuerit ad asserendam et confirmandam doctrinam de Immaculata B. M. Virginis conceptione. Disputationis auctor fuit Petrus Aureolus, Fratrum Minorum ordini addictus, in Aquitania nostra provincialis minister, ac in nostra Universitate docens. Et ita primum ex omnibus doctoralibus scriptis de Immaculata Conceptione specialiter tractantibus in lucem venit Tolosæ. Nec mirum si de sana et pia doctrina Aureolus adeo meritus sit, cum unus e propriis Joannis Scoti discipulis extiterit. Joannes Scotus, insignis Immaculatæ Conceptionis assertor regens scholarum Pariensium creatus est anno 1307 a Fratrum Minorum capitulo generali Tolosæ tunc temporis adunato.

Ideo, plaudente RR. DD. archiepiscopo Tolosani Studii cancellario, qui consilii nostri patronum et participem fieri annuit, prætereaque Parisiensis studii zelum non sine fraterna charitate æmulantibus, nobis qui hic sacram Theologiam docemus magistris libenter placuit adjungere humillimas preces precibus Sanctitati vestræ jam undique porrectis, ut Venerabili Joanni Scoto, sanctitatis fama haud minus quam doctrina claro, cultum ab immemorabili tempore exhibitum suprema sua auctoritate confirmare dignetur, felici occurrente eventu cum proximiori anno recurrat sextum sæculum a pretiosa Venerabilis viri morte, simulque sacerdotale jubilæum Paternitatis Vestræ, cujus cultores sumus et amatores.

Audiat vota nostra B. M. Virgo quæ, in partibus nostris ipsa apparens, de sua Immaculata Conceptione Joannem Scotum bene scripsisse testari dignata est!

Et Deus!

Tolosæ, die 28 junii 1907.

***

In memoriam. — La notice biographique, publiée par M. DELON, ancien élève de notre Institut, sur *M. Jean Saint-Chély* (Mende, Magne, 1906), lui aussi de nos anciens, est un hommage touchant à la mémoire d'un bien saint jeune prêtre, mort, le 20 mars 1906, professeur au petit séminaire de Mende. M. Saint-Chély avait été élève de l'Institut en 1894-1896, et fut reçu licencié ès lettres en novembre 1897. Le chapitre, consacré à son séjour parmi nous, ne laisse malheureusment pas soupçonner qu'il travailla près d'hommes comme M. Couture, le P. Guillermin, Mgr Douais!

L'abbé Saint-Chély, ayant été désigné par son évêque pour venir faire ses études à l'Institut, son oncle qui était curé-doyen de Saint-Chély d'Apcher, dit à ce propos au directeur de l'École des Frères, le Frère Silvius :

« Voilà mon neveu, choisi par le diocèse pour des études supérieures. C'est une déception pour moi : je voulais le garder ici et en faire un prêtre zélé plutôt qu'un prêtre savant. »

A quoi le bon frère Silvius répondit : « Il a de l'étoffe pour les deux. »

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Le 12 novembre dernier a eu lieu, dans la salle Desprez, la séance publique de rentrée de notre Institut. Elle a été présidée par NN. SS. les Archevêques et Évêques administrateurs de l'Institut, présents au nombre de quatorze : NN. SS. de Toulouse, d'Albi, d'Auch, d'Agen, d'Aire, de Bayonne, de Cahors, de Carcassonne, de Mende, de Montauban, de Périgueux, de Rodez, de Tulle, auxquels s'étaient joints Mgr le coadjuteur de Montauban, et, de passage à Toulouse sa ville natale, Mgr de Saune, évêque auxiliaire de Madagascar. Autour des vénérés prélats se pressaient MM. les professeurs de l'Institut, Recteur en tête, et, avec nos étudiants, la foule des amis de notre œuvre.

Mgr l'Archevêque de Toulouse a parlé le premier, au nom de l'Institut, puis Mgr l'archevêque d'Auch, au nom des Évêques.

Discours de Monseigneur l'Archevêque de Toulouse.

Monseigneur,
Messieurs,

Jadis, aux jours heureux, quand les Évêques protecteurs de l'Institut catholique de Toulouse s'assemblaient à pareil jour, après avoir arrêté ensemble le budget de l'année, ce qui d'ordinaire était facile, après avoir entendu de la part de Mgr le Recteur et de M. le Supérieur des rapports pleins d'intérêt et d'édification, c'était pour eux grande joie de se trouver ici, dans une séance qui était un régal pour l'esprit en même temps qu'un réconfort pour le cœur, de prêter l'oreille à des récits charmants, à des études attachantes, à d'éloquents discours.

Ces temps heureux ne sont plus. Déjà, l'an dernier, notre réunion fut absorbée par les affaires que la situation générale de l'Église commençait à compliquer. Je ne sache pas qu'elles se soient simplifiées depuis. C'est pourquoi nous allons, ce soir, reprendre notre tâche de ce matin. Mais avant de nous mettre à l'œuvre, nous avons voulu vous voir, vous dire quelques paroles d'encouragement et vous bénir.

J'avais aussi, en ma qualité de Chancelier, un devoir bien doux à remplir, dont je suis heureux de m'acquitter devant vous, Messieurs, celui d'offrir nos souhaits de bienvenue à nos nouveaux collègues dans l'épiscopat qui viennent, pour la première fois aujourd'hui, prendre part à nos travaux.

Déjà l'année dernière, à défaut d'une séance solennelle, dans une réunion intime, j'eus la joie de saluer, Messeigneurs, plusieurs d'entre vous : élus privilégiés du Souverain Pontife, consacrés par ses mains, fils de son cœur, vous aviez tous les droits à notre affection. Aujourd'hui, permettez-nous d'y ajouter l'expression de notre reconnaissance pour un dévouement qui, dans les temps où nous sommes, est bien fait pour affermir notre confiance en resserrant les liens qui déjà nous unissaient à vous.

L'année qui s'écoule a débuté pour nous cruellement. Mgr Enard et

Mgr Rougerie nous ont été enlevés presque en même temps, alors que chaque jour nous rendait leur affection plus chère et leurs services plus appréciés. Avec nous, avec le clergé et le peuple de ce pays, vous les avez pleurés : en proclamant leurs vertus et leurs talents, vous avez déclaré qu'il était difficile de mériter plus d'estime et d'emporter plus de regrets.

Heureusement, au sein de l'Église, le rameau d'or fleurit toujours et, sous la main de Pie X, ses fruits se multiplient.

A Mgr Enard succède Mgr Ricard. Que puis-je dire pour votre louange, cher Seigneur, si je proclame que vous fûtes pour moi un fils bien-aimé plus encore qu'un vicaire général dévoué et fidèle? Mais ce qui vous valut bien davantage, ce fut d'être longtemps le disciple et le collaborateur du cardinal Bourret, dont le souvenir reconnaissant est toujours vivant dans cet Institut.

A Mgr Rougerie succède Mgr Izart, qui nous a exprimé son très vif regret de ne pouvoir assister à cette réunion. Plusieurs d'entre vous ont eu la consolation d'assister à son sacre, témoins émus des démonstrations de sympathie qui éclatèrent partout sur son passage. Mieux encore que par tout le bien qu'on nous avait dit de lui, nous comprimes, ce jour-là, quel trésor Perpignan léguait à Pamiers et tout ce qu'il est permis d'attendre d'un épiscopat si heureusement commencé.

Mgr Delamaire, dont la collaboration nous était si précieuse, est allé porter sur un plus vaste théâtre la puissance de sa parole et les ardeurs de son zèle. Héritier de son siège, comment, Mgr Bougoin, n'auriez-vous pas hérité de ses sympathies pour une œuvre à laquelle Mgr Dabert avait donné, dès la première heure, le meilleur de son cœur? Nous remercions bien vivement la Providence, qui nous envoie, pour faire prospérer une œuvre si importante, un protecteur si éclairé en la personne de l'éminent supérieur du grand séminaire de Poitiers, fils bien-aimé du cardinal Pie.

Montauban ne nous donne que des sujets d'allégresse. Ici, nous ne faisons aucune perte, tout est profit pour nous. Mgr Marty nous arrive heureusement et Mgr Fiard nous reste. Espérons que nous le conserverons longtemps. Monseigneur le Coadjuteur, nous le savons, vous serez le premier à vous en féliciter, heureux de profiter de son expérience, en allégeant vos responsabilités, dans l'exercice d'un ministère où votre savoir et votre zèle, après avoir donné les plus belles espérances, dans cet Institut, dont vous êtes ancien élève, vous assurent pour l'avenir tous les succès.

Béni soit Dieu, qui nous envoie, à cette heure, des coopérateurs d'un si haut mérite. A tous les dons que leur fit sa bonté, qu'il daigne, par surcroît, ajouter le temps, si nécessaire aux entreprises du zèle épiscopal. Ensemble, nous remplirons prudemment, mais fortement, comme nous le recommande N. S. P. le Pape, tous les devoirs de notre charge, écartant l'erreur, répandant la vérité. La tâche sera désormais facile, prenant pour règle de conduite l'encyclique *Pascendi*, cette merveilleuse constitution qui s'impose à notre admiration non moins qu'à notre obéissance, l'appliquant intégralement, nous éviterons, comme le recommandait déjà de son temps Vincent de Lérins, que dans notre jardin de l'enseignement catholique les roses se changent en chardons. Dans ce jardin spirituel, nous empêcherons que des rameaux empoisonnés viennent se greffer sur des tiges qui, jusqu'à ce jour, n'ont fait éclore que des fleurs.

Ainsi, comme au Ve siècle, comme au temps des apôtres, les yeux fixés sur la chaire de Pierre, recueillant dans nos cœurs les enseignements qui en descendent, évêques du XXe siècle nous marcherons sur les traces de

nos devanciers. Tout en restant de notre temps, nous parlerons dans la forme saine et vraie, comme le veut l'Apôtre, la langue de Jésus-Christ : « *Formam habe sanorum verborum.* » Nous serons les échos fidèles des enseignements de son Église. Sans détours, sans périphrases, sans ménagement, sans timidité, nous enseignerons ce qu'elle nous enseigne, nous condamnerons ce qu'elle condamne, montrant bien que sa vérité suffit à tous les temps, et que, dans l'universel débordement de toutes les erreurs, elle seule peut satisfaire nos légitimes aspirations, mettre fin à l'anarchie des esprits et préparer aux générations qui viendront après nous, si elles marchent à sa lumière, des destinées meilleures que les nôtres.

Discours de Mgr l'Archevêque d'Auch.

Monseigneur le Chancelier,

Vous venez de saluer avec tant de délicatesse et de cœur les nouveaux venus dans cette famille universitaire de notre région du Midi, qu'ils manqueraient de reconnaissance à ne pas vous en remercier.

Et puisque je suis l'aîné de ces Benjamins, vous me permettrez, Messeigneurs, vous que notre grand pape Pie X envoyait naguère à ce Midi avec une profusion que n'a encore connue aucune autre région de notre France, vous me permettrez, vous aussi Messeigneurs, qui fûtes les ouvriers de la première heure d'une œuvre à laquelle nous ne pouvons, nous, offrir que des prémices, vous me permettrez de dire en votre nom, au très vénéré et bien-aimé Chancelier, combien nous lui sommes reconnaissants de toutes les sollicitudes éclairées et constantes qu'il donne à notre œuvre de l'Institut, dont il assume la plus grande responsabilité.

C'est que cette part est souvent lourde à porter. Nous ne sommes plus aux temps heureux, Monseigneur, où les chanceliers portaient blanche robe d'hermine et n'avaient souvent, pour remplir leur tâche, qu'à garder les sceaux et à signer des lettres de grâces et de provisions. Aujourd'hui, il faut être constamment sur la brèche, luttant contre les ennemis du dehors, contre les ennemis du dedans, sans compter celui qui n'est pas le moins terrible de tous, je veux dire l'argent, qui se dérobe parfois quand on fait appel à son concours.

Ces difficultés, il y a huit ans, Monseigneur, que vous les surmontez, avec cette sagesse aimable et cette pondération douce qu'il a plu à Dieu de mettre en votre âme comme gage de toutes les victoires, et dont vous aviez donné, je puis l'attester plus que personne, sur un siège qui nous reste cher à tous deux, des témoignages touchants qui vous y avaient conquis tous les cœurs.

Messeigneurs,

Ce n'est pas à moi de vous rappeler que l'œuvre de l'Institut catholique est une œuvre de premier ordre. Chaque année, vous l'avez dit ici tour à tour en un langage que je ne saurais imiter. On a pensé bien justement que c'était assez dit, et que désormais l'action valait plus que la parole. Je me trompe, cela a été dit cette année encore, et par une faveur spéciale dont il faut bénir Dieu, c'est Pie X qui a été notre orateur : son discours, c'est l'encyclique *Pascendi dominici gregis*, discours admirable de profondeur, d'ampleur doctrinale, d'éloquence, qui traduit, au nom de la vé-

rité indignée, les accents vengeurs de celui qui a reçu mission de la conserver immaculée.

C'est un grand honneur pour nous, Messeigneurs, d'être associés à l'œuvre de notre Institut, à sa vie, à son organisation, à ses méthodes, à ses travaux. C'est une joie de compter les précieux services qu'elle a rendus à nos diocèses, en y jetant ces générations de jeunes prêtres instruits et pieux, notre honneur et notre espérance, qui donnent maintenant à d'autres ce qu'ils reçurent ici avec tant d'abondance. Et nous conservons l'espérance, hélas! peut-on nourrir de longs espoirs aujourd'hui où ils sont si brutalement brisés? que Dieu laissera vivre cette grande bienfaitrice et que nos jeunes prêtres studieux pourront longtemps encore venir puiser à sa source pure la science dont ils sont avides.

Cet honneur, cette joie, ces espérances, j'ai pu pendant vingt ans les voir revenir d'ici chaque fois renouvelés et agrandis. Quand le cardinal Bourret, de grande mémoire, dont vous me permettrez d'évoquer ici le nom avec une filiale reconnaissance, regagnait sa montagne après vos assises annuelles, il nous arrivait avec un enthousiasme nouveau; on sentait que de grandes choses s'étaient passées au sein de votre conseil, et ce noble esprit goûtait déjà avec amour le fruit de vos résolutions. Ces résolutions, souvent il en avait été l'inspirateur, il s'en constituait le défenseur et l'apôtre. On pardonnait tout à son initiative puissante, on s'inclinait devant cet indomptable apôtre du progrès intellectuel, qui, en prophète, avait deviné que le prêtre ne devait se laisser ravir par personne la palme du savoir, pour se préparer à cette bataille des idées dont le choc ébranle en ce moment le monde.

Ce que firent ces puissants ouvriers de la première heure, vous l'avez fait, Messeigneurs, vous qui les suivites de près; nous voulons le faire à notre tour, nous qu'il a plu à Dieu d'associer à votre tâche. Comme vous, nous voulons conserver à notre œuvre son autonomie première, nous voulons lui assurer la pureté doctrinale, sans laquelle nous ne pourrions voir en elle qu'une marâtre indigne de nourrir les enfants que nous lui confions.

Cette autonomie, on voulut un moment la briser. Une voix (plût au ciel qu'elle fût venue d'ailleurs) osa la mettre en doute; mais aussitôt, de tous les coins de la France, et à Toulouse on ne fut pas les derniers, vingt autres voix s'élevèrent pour l'étouffer. Et voici que par un acte souverain que nous saluons avec respect, que nous acceptons avec amour, dont nous nous plaisons à proclamer l'opportune sagesse, Pie X vient de consacrer notre plus cher désir de conserver, autant que possible, nos Universités catholiques à l'abri de ces mélanges impurs que des utilités contestables semblaient réclamer. C'est le cas, semble-t-il, de répéter la parole célèbre : *Sint ut sunt aut non sint!*

Quant à notre pureté doctrinale, elle ne doit pas être mise en doute, il ne faut pas même qu'on puisse la soupçonner, et si l'Encyclique *Pascendi Dominici gregis* a frappé justement d'orgueilleux novateurs, que ce ne soit pas ici qu'elle fasse des victimes, dans cette Université fondée par des prélats connus pour leur rigorisme doctrinal et à laquelle apportèrent leur sympathie et leurs générosités tout ce que notre Midi compta parmi les catholiques les plus éprouvés.

Monseigneur le Recteur, je ne doute pas que vous ne vous reconnaissiez, avec vos pensées, avec vos sentiments intimes, dans ce que je viens de dire. Vous avez naguère, à propos de l'acte de Pie X, prononcé de belles

paroles que je veux citer. Parlant de l'Église, vous disiez à vos élèves : « Nous l'aimons pour sa sainteté ; nous l'aimons pour sa gravité ; nous l'aimons pour sa sévérité même. Rien dans son autorité ne nous inquiète, ne nous mortifie, parce que nous professons que se soumettre à ses définitions ou à ses jugements, c'est mettre Dieu en possession du droit qu'il a sur nous. » Et vous ajoutiez cette résolution qui est, à elle seule, tout un programme : « Captivons-nous, Messieurs, captivons-nous avec un sentiment de respect tout filial ; ne soyons pas de ceux qui n'acceptent la vérité qu'en frémissant. » Ce sont là, Monseigneur, de nobles sentiments. Quand ils sont exprimés avec cette sincérité et aussi heureusement traduits, ils révèlent dans une âme l'amour loyal de la vérité. *Obéir*, a dit Bossuet, *est le plus solide honneur du christianisme*. Cet honneur, il est deux fois plus facile au prêtre de se le donner, parce que, avec toutes les délicatesses que le sacerdoce a mises en son âme, il doit comprendre mieux que les autres ce qu'il y a de grand et de doux dans l'obéissance.

Pour vous, chers étudiants, il est inutile de rien ajouter aux conseils que vous donnent vos maîtres avec une compétence si autorisée. Quand on est l'élite d'un clergé, quand on est appelé à jouer le rôle qui sera bientôt le vôtre, on se doit à soi-même, on doit aux autres de puiser dans l'étude toutes les lumières que nous aurons à répandre à notre tour, de les puiser dans toute leur pureté, afin d'être plus tard, si je puis ainsi parler, les chastes instruments dont la vérité se servira pour atteindre les jeunes esprits qui viendront la réclamer de vous. Vous travaillerez avec cette courageuse ardeur qui ne connaît ni trêve, ni repos, vous méfiant de ce que Pierre de Blois appelle, non sans quelque malice, *sabbatum animae*, c'est-à-dire l'indolente oisiveté qui fait perdre tant de trésors. Et vous aimerez à dire au contraire avec ce païen de Cicéron, qui sur ce point pourrait servir d'exemple à plus d'un chrétien : *Non possem vivere nisi in litteris viverem*. Vous ne serez pas de ceux dont parle saint Bernard qui apprennent pour apprendre, *alii sciunt ut sciant, et est curiositas ;* ni de ceux qui apprennent pour faire parade de leur science, *alii sciunt ut sciantur, et est vanitas ;* mais de ces véritables sages qui apprennent pour se préparer à faire l'œuvre de Dieu avec plus de profit, *alii sciunt ut aedificent, et est caritas*.

Vous féconderez votre travail par une piété profonde qui se fera bénir de Dieu. Car, et c'est encore votre Recteur qui vous parle : « En un temps où la stabilité est peut-être ce qui court le risque de manquer le plus à un clergé riche de générosité et d'intelligence, la leçon est opportune qui rappelle que pour tous, surtout pour les intellectuels, le secret de la stabilité est dans la vie intérieure. » Et il ajoute : « Les Séminaires et les Instituts seraient à juger sévèrement s'ils ne donnaient à l'Église que des intellectuels. »

Vous, Messieurs, vous serez de ces sages éprouvés dont parlent les *Proverbes*, qui, parce qu'ils sont sages et savants à la façon de l'Évangile et de l'Église, peuvent aspirer à toutes les conquêtes des âmes, *Vir doctus, robustus et validus*, parce que Dieu leur donne, comme récompense de leur sagesse éclairée, le courage et la force de faire les grandes œuvres divines.

***

Messe du Saint-Esprit. — Le lundi, 4 novembre, à huit heures, en présence du corps professoral, des étudiants et d'amis de l'Institut, Mgr le Recteur a célébré la messe de rentrée, et prononcé l'allocution suivante :

MESSIEURS,

Il n'y a rien dans l'univers de plus grand que Jésus-Christ, et après Jésus-Christ, il n'y a rien de plus grand que son Église, parce que cette Église a pour fin de continuer l'œuvre de Jésus-Christ.

Cette œuvre est l'œuvre de la Rédemption, qui se poursuit, dans l'ordre de la vérité et dans l'ordre de la grâce, par la mission dont Jésus-Christ investit ses Apôtres et les successeurs des Apôtres. « *Comme le Père m'a envoyé*, leur dit Notre-Seigneur, *je vous envoie.* » Et donc allez, enseignez et baptisez. Celui qui croira à la doctrine que vous annoncerez en mon nom, celui qui sera baptisé du baptême que vous administrerez en mon nom, celui-là sera sauvé. Vous apprendrez aux nations à garder tout ce que je vous ai mandé : « *Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde* », car, aussi bien, « *toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre* ».

Le dessein du Sauveur n'a pas été que cette œuvre surnaturelle fût réalisée seulement dans l'invisible et dans l'individuel. Voilà pourquoi la Rédemption fut aussi une société.

Le Sauveur, par sa prédication et par sa mort, mit un terme à l'histoire, vieille comme le monde, des brebis errantes. L'apôtre Pierre, rapportant hardiment au Sauveur une prérogative, dont mieux que personne il connaissait le sens, écrivait à des convertis de la première génération chrétienne : « *Vous étiez comme des brebis errantes, mais maintenant vous êtes revenus à celui qui est le pasteur et l'évêque de vos âmes.* » Le prédicat de pasteur et d'évêque, appliqué à Jésus-Christ par métaphore, répond à une réalité instituée sous les yeux mêmes de la première génération chrétienne. Partout, en effet, où les Apôtres portent l'Évangile et le baptême, partout se forme en même temps un troupeau, partout ce troupeau a un pasteur, comme si le Sauveur avait mis dans la constitution de chaque communauté ces quatre mots : « *Unum ovile, unus pastor.* » Vous entendez bien, Messieurs, qu'un troupeau se voit, qu'un pasteur n'est pasteur que parce qu'il a autorité pour paître le troupeau et que cette autorité n'est recevable ici qu'autant que la voix du pasteur est la voix de Jésus-Christ : « *Vocem meam audient.* » Et vous entendez enfin que l'unité de chaque troupeau serait illusoire s'il n'y avait pas un pasteur des pasteurs, un évêque des évêques, une unité qui garde l'unité, une pierre sur laquelle toute l'Église est fondée par la main même de Jésus-Christ.

L'Église est une société visible et une société gouvernée. Il faut ajouter un trait encore, c'est à savoir que l'Église est, aux mains de Dieu, une cause instrumentale du salut. Notre-Seigneur aurait pu, de possibilité absolue, assurer la propagation de la Rédemption dans l'humanité à d'autres conditions. Il aurait pu traiter avec chacun de nous individuellement; se manifester à chacun de nous, comme il fit au pharisien persécuteur du chemin de Damas pour le convertir, aux disciples découragés du chemin d'Emmaüs pour les ramener: plus simplement, nous attirer à lui par un attrait pareil à celui qui fut notre bonne vocation sacerdotale; nous donner l'intuition de ce que nous devons croire par une lumière intérieure et directe; opérer notre salut par les touches d'une Providence subliminale, si vous me permettez de risquer ce mot. Le Sauveur ne l'a pas voulu. Mais il a institué une Église visible, hors de laquelle il n'y a pas de salut; il nous y incorpore par le baptême; il nous y vivifie par la sainte communion; il nous y purifie par la pénitence; il nous y gouverne par la hiérarchie; il nous y instruit par l'Écriture, par la Tradition, par un magistère que lui-même assiste pour le préserver de toute erreur. Le Sauveur, en un mot, opère notre salut par le jeu d'une constante hétéronomie, qui porte le nom de révélation, de sacrements, de sacerdoce, de magistère.

Bénissons, Messieurs, ce qu'on eût appelé jadis cette « politique » de Dieu.

Les théologiens vous en apprendront la profondeur et les harmonies dogmatiques. Les historiens, à leur tour, vous montreront en quoi elle est toute l'action du christianisme dans l'histoire. S'il m'était permis d'apporter mon humble témoignage, je vous dirais : A mesure que la méthode historique que nous pratiquons, pénètre davantage le secret des origines mêmes du christianisme, elle découvre que l'organisme ecclésiastique, — avec son triple caractère de visibilité, d'autorité, de cause instrumentale du salut, — est vraiment, après Jésus-Christ, auteur et consommateur de notre foi, le *primum vivens* de tout ce qui porte le nom de christianisme. Et quand, en regard de cette constatation de jour en jour plus évidente, on place les arguments du tendancieux procès que, depuis quatre cents ans, le protestantisme a intenté à celle que depuis saint Irénée, tous les siècles chrétiens avaient nommée du nom de *Mater Ecclesia*, la justification de cette mère est si éclatante, qu'en vérité on se sent pressé de lui dire : « *Ubi sunt qui te accusabant?* »

Du même coup, on revoit tout ce qu'à l'exemple du Sauveur, cette Mère a souffert dans l'accomplissement de sa divine mission. C'est dans la douleur qu'elle a enfanté chaque siècle chrétien. Perpétuellement trahie ou meurtrie par les infidélités ou les fautes de ses propres enfants; sainte, appelant tous les siens à la sainteté et ayant à refouler,

sans se lasser jamais, le flot des prévarications, des scandales, ou seulement des incurables médiocrités; faisant œuvre de vérité libératrice, et toujours soupçonnée d'être l'ennemie de la lumière, elle va son chemin, voie douloureuse, Messieurs, et nous la suivons. Elle est la vieille Église que nous aimons plus qu'aucune patrie, plus qu'aucune mère. Nous l'aimons pour sa sainteté, nous l'aimons pour sa gravité, nous l'aimons pour sa sévérité même. Rien dans son autorité ne nous inquiète, ne nous mortifie, parce que nous professons que se soumettre à ses définitions ou à ses jugements, c'est mettre Dieu en possession du droit qu'il a sur nous.

Voilà pourquoi, Messieurs, rien dans le « modernisme », puisque ce mot est désormais consacré, rien ne nous effrayait plus que la conception tout autre que nous découvrions qu'il se faisait de l'Église.

Certes, cette erreur n'était pas la seule, ni à vrai dire de premier plan. Nous avons tous combattu ici, depuis dix années, les prémisses fondamentales du système, c'est à savoir la répudiation de la théologie naturelle, la répudiation des motifs objectifs de crédibilité, la répudiation du concept même de révélation externe; mais la suite logique de ces prémisses n'impliquait pas seulement l'immanentisme intégral, considéré comme condition exclusive de toute connaissance religieuse, et, avec cet immanentisme, le symbolisme et l'évolutionnisme conditionnant ensemble l'objet de la foi et les formules dogmatiques qui lui servent d'expression; la suite logique amenait à définir l'Église, non plus une divine hétéronomie, mais une collectivité d'autonomies, et cette suite logique, l'encyclique *Pascendi* l'a déduite avec une lumineuse rigueur.

Déduction purement théorique, dira-t-on peut-être. Non, Messieurs, car au moment même où s'écrivait l'encyclique, qui donc nous annonçait une conception de l'Église, nouvelle et plus forte, en fonction du principe que l'autorité est totalement irrecevable dans l'ordre de la pensée pure et que si l'Église en a une, universelle et infaillible, c'est simplement parce qu'elle exprime l'expérience religieuse de tous et qu'on est toujours infaillible en se racontant soi-même? Je ne citerai pas de nom propre, mais je cite là des affirmations authentiques. Et le même écrivain, pour nous mieux exprimer sa doctrine, nous assure que le dogme est l'expérience de la collectivité chrétienne : s'y soustraire est aussi absurde, dit-il, que de vouloir étudier au désert la psychologie des foules. Comprenez-vous maintenant, Messieurs, la vigoureuse page où Pie X a décrit et réprouvé l'ecclésiologie des novateurs?

Remarquez bien, en effet, que dans cette conception nouvelle et soi-disant plus forte de l'Église, on ne nous parle pas de l'action surnaturelle et sacramentelle que son divin Fondateur a mise aux mains de l'Église véritable, et c'est déjà une étrange lacune, mais, plus évidemment, il n'y a plus place dans cette conception nouvelle pour le magistère institué et assisté par le Christ. Le Pape sera bien toujours serviteur des serviteurs de Dieu, mais en quoi sera-t-il encore et proprement Vicaire de Jésus-Christ, si toute autorité doctrinale n'est que la résultante de la foi et de la pensée des consciences individuelles? Quelle chimère enfin de penser que cette « *consociatio conscientiarum singularium* » soit rien de nécessaire, de stable, d'un et de catholique? C'est un orchestre, nous dit-on, et nous le voulons bien, en souvenir d'une comparaison célèbre de saint Ignace d'Antioche : mais qui croira qu'un orchestre soit un orchestre s'il n'a pas une partition écrite à exécuter et si chaque exécutant improvise sa partie en ne se réglant que sur sa conscience musicale?

Aussi, Messieurs, nous tous qui tenons à l'Église comme à la foi, comme à la grâce, comme au salut; nous tous qui avions défendu l'Église de nos faibles mains en souffrant de notre impuissance à mieux faire et en sentant tous les risques d'erreur que nous courions nous-mêmes en des controverses si neuves et si difficiles; nous tous qui nous tournions vers Rome et lui disions dans l'inquiétude de nos âmes : « *Emitte lucem tuam et veritatem tuam!* » Nous avons reçu avec une reconnaissance profonde la parole pontificale. « L'Église, a dit Bossuet, ne foudroie pas toujours les erreurs naissantes : elle ne les relève point, tant qu'elle peut espérer qu'elles se dissiperont par elles-mêmes, et souvent elle craint de les rendre fameuses par ses anathèmes. » Mais, quand elle intervient enfin, ne soyons pas déconcertés de l'entendre s'expliquer de manière à déjouer « les équivoques dont les hérétiques fascinent le monde ». C'est Bossuet qui parle encore, et il ajoute : « Les hérétiques, qui cherchent leur foi, vont à tâtons : l'Église, qui porte toujours sa foi toute formée dans son cœur, ne cherche qu'à l'expliquer sans embarras et sans équivoques. Et comme elle envisage sans s'étonner les difficultés les plus hautes, elle les propose sans ménagement, assurée de trouver dans ses enfants un esprit toujours prêt à se captiver et une docilité capable de porter tout le poids du secret divin. »

Captivons-nous donc, Messieurs, captivons-nous avec un sentiment de respect tout filial. Ne soyons pas de ceux qui n'acceptent la vérité qu'en frémissant. Si, dans l'accomplissement de son devoir le plus sublime, le Vicaire de Jésus-Christ est exposé à trouver plus d'une amertume et plus d'une contradiction, qu'aucune ne lui vienne du clergé de France.

Le Vicaire de Jésus-Christ ne nous demande pas de briser les instruments de travail que l'Église a bénis, il veut seulement que l'usage en soit réglé. Il ne nous demande pas de déserter notre temps, mais d'en être et d'agir sur lui, et que notre action scientifique comme notre action sociale, s'exerce en des formes sagement et opportunément modernes.

Captivons-nous avec une docilité surnaturelle, qui se reconnaisse à notre charité. Le nombre est grand autour de nous des esprits déconcertés, qui avaient cherché dans une philosophie fragile, beaucoup la satisfaction de leur orgueil et de leur curiosité, mais d'autres plus noblement la solution de difficultés actuelles de croire et une tactique pour ramener dans la pensée traditionnelle des esprits qui s'en étaient écartés. Aucun état d'opinion ne ressemble plus à celui qu'a créé l'encyclique *Pascendi* que celui que créa jadis l'encyclique *Mirari vos :* en 1907, comme en 1832, il est permis de penser que ceux-là seront, à l'exemple de Lacordaire, le plus religieusement dociles, qui, en même temps qu'ils ne sacrifieront pas un iota de la doctrine, travailleront à restaurer la paix, à rallier les esprits plus qu'à les aigrir, à faire de la lumière apaisée et féconde plutôt qu'à perpétuer une atmosphère d'orage.

Sainte et maternelle Église de Jésus-Christ, nous sommes vos enfants et nous n'ambitionnons d'autre honneur que d'être les plus dociles, les plus aimants de vos enfants. Si l'éternel ennemi de l'unité et de la vérité a réclamé la génération présente pour la cribler comme du froment, nous sentons que nous sommes redevables à cette docilité et à cet amour, d'être de ceux dont la foi ne défaille pas, et qui, peut-être, avec la grâce de Dieu, seront capables de « confirmer leurs frères », ne fût-ce que par l'exemple de leur abandon à votre infaillible autorité. Mais nous savons que d'un seul cette parole est vraie, et donc c'est à ce seul nécessaire que nous confions la conduite de notre foi. « *Si quis cathedrae Petri iungitur meus est* », disait saint Jérôme, et vous ne nous tenez pas un autre langage, ô sainte Église de Jésus-Christ, et entre vos mains, nous protestons que ce langage est le nôtre, aujourd'hui comme hier et toujours.

Ainsi soit-il.